EXISTENCIALISMO Y PSIQUIATRÍA

por

Rudolf Allers

Rudolf Allers –de quien este sello editorial ya publicara *El psicoanálisis de Freud*– es profesor emérito de filosofía en Georgetown University (Washington).

Los cuatro capítulos aquí reunidos constituyen un trabajo esclarecedor e incitante como pocos para adentrarse en el conocimiento de la condición humana. Erudición, profundidad y aptitud didáctica aparecen extraordinariamente amalgamadas.

Dos de las corrientes científicas más significativas de los últimos veinte años se dan cita en este volumen, concitadas, puestas en relación y juzgadas por quien es una notoria autoridad en ambas.

Un libro excepcional para el especialista, el principiante y para toda persona culta que quiera asomarse a los grandes temas de nuestro tiempo.

LIBRERIA
HUEMUL
AV. SANTA FE 2237
BUENOS AIRES

EXISTENCIALISMO Y PSIQUIATRÍA

BIBLIOTECA "EL TEMA DEL HOMBRE"
dirigida por el doctor
JORGE L. GARCÍA VENTURINI

RUDOLF ALLERS

Existencialismo y psiquiatría

EDICIONES TROQUEL / BUENOS AIRES

título del original inglés:
EXISTENTIALISM AND PSYCHIATRY

publicado por:
Charles C. Thomas, Springfield, Illinois, U.S.A.

traducción de:
ESTANISLAO A. DE DOBRZYNSKI

diseñó la tapa:
SILVIO BALDESSARI

Printed in Argentine
Impreso en la Argentina

Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723
© by EDITORIAL TROQUEL, Bs. As., 1963

ALMAE MATRI RUDOLPHINAE
NEC NON QUI FUERUNT MAGISTRORUM
MEMORIAE
FIDELITATIS GRATITUDINISQUE CAUSA
D.D.D.
AUCTOR
EIUSDEM UNIVERSITATIS VINDOBONENSIS
QUONDAM ALUMNUS

PREFACIO

El Dr. Allers nos da, en el breve esbozo autobiográfico incluido en el prólogo, una idea de su rica y variada experiencia, pero omite, no obstante, mencionar sus vastos conocimientos y dotes de erudito. Éstos, como ocurre con los hombres modestos y sabios, sólo se ponen de manifiesto luego de un contacto más íntimo con su persona.

La competencia del autor en existencialismo, filosofía, psicología y psiquiatría se entrevé en el contexto de este trabajo; mas también se debe tener en cuenta que el Dr. Allers es asimismo un capacitado lingüista, fisiólogo, teólogo, y neurocirujano, y que en este último aspecto se desempeñó durante la primera Guerra Mundial —el libro que escribió sobre las heridas de bala producidas en la cabeza es aún un clásico en la materia.

Las conferencias reunidas en este volumen fueron pronunciadas ante un calificado auditorio de médicos, psiquiatras y psicólogos en el Institute of Living donde, a la sazón, el Dr. Allers se desempeñaba como "visiting professor" en la primavera de 1959. Hasta una lectura superficial del contenido de este libro evidenciaría la habilidad y profundidad científicas mencionadas anteriormente. Su demostración de la unidad del conocimiento científico, al captar la esencia de doctrinas dispares y relacionar las distintas disciplinas entre sí, resulta cautivante.

El autor halla significativo el desarrollo coincidente de la psiquiatría y el existencialismo en el mundo de la posguerra. Ve en él, además de otras cosas, la exteriorización de una tendencia importante y ampliamente difundida en estos tiempos: la gran preocupación de nuestra época por la reflexión "man qua man".

El Dr. Allers observa en nuestra civilización tecnológica, a pesar del progreso alcanzado, una destrucción de la personalidad. Aun aquellos avances que parecen beneficiar al individuo —seguridad social, sindicatos, seguros, etc.— lo han convertido en un "número" cada vez más protegido.

Ahondar en la consideración de este libro sería abusar del privilegio que significa escribir su prefacio; es suficiente con decir que el tema que desarrolla es fascinante. Y que tendrá considerable repercusión, porque el Dr. Allers lo domina ampliamente gracias a su talento y erudición poco comunes.

FRANCIS J. BRACELAND, M. D., SC. D.

PRÓLOGO DEL AUTOR

Estas conferencias fueron pronunciadas en el Institute of Living, de Hartford, estado de Connecticut, en mayo de 1959. Debo expresar mi profunda gratitud al director de esa institución, el Dr. Francis J. Braceland, por haberme invitado a pronunciarlas, y por haber accedido amablemente a redactar el prefacio de este libro (*).

La forma en que estas conferencias aparecen impresas es más o menos la misma en que fueron dadas. Sólo se han agregado algunos párrafos para hacer más comprensible uno que otro punto, y para incluir ciertos interrogantes que habían sido omitidos por falta de tiempo. Las notas contienen algunas referencias bibliográficas y varias observaciones hechas al margen del tema, y que podrían juzgarse fuera de lugar en este texto, pero que, sin embargo, me parecieron dignas de mención. La bibliografía enumera los principales trabajos; aquellos que pueden aportar mayor información sobre el existencialismo en general y su importancia para la psiquiatría en particular.

No se acostumbra, y tampoco es de buen gusto, que un autor hable de sí mismo. Son sus palabras las que deben hablar por él.

(*) También deseo expresar mi gratitud al profesor Paul Sullivan, del Departamento de Lengua Inglesa de la Universidad de Georgetown, que aceptó gentilmente revisar el texto.

Por lo tanto, si me aventuro a decir algunas sobre mí, es, por así decirlo, para presentar mis credenciales.

Una larga vida me ha deparado la oportunidad de presenciar cambios trascendentales, tanto en la psiquiatría como en la filosofía. He asistido al que fue, creo, el último curso dictado por Freud en la Facultad de Medicina de Viena. Y he sido testigo de las transformaciones operadas en la psiquiatría luego del impacto del psicoanálisis. He estudiado bajo la dirección de Wagner von Jauregg y actuado como ayudante en las clínicas de Arnold Pick y Emil Kraepelin, llegando a ocupar más tarde la jefatura del Departamento de Neurofisiología y Psicología Médica del Instituto de Fisiología de Viena. Además, la práctica de la psicoterapia, ejercida durante veinte años, me ha permitido seguir de cerca los cambios producidos en el pensamiento psiquiátrico y su aplicación, desde 1908 hasta hoy.

Para mí resulta cada vez más evidente que en psiquiatría, tanto la teoría como la práctica, están supeditadas, en gran parte, a las ideas que se tengan sobre la naturaleza humana durante los sucesivos períodos históricos. Nunca, como desde fines de siglo, la historia ha andado a velocidades tan altas. Y nunca, antes, ocurrieron cambios tan profundos en todas las disciplinas —tanto las teóricas como las prácticas—. La psiquiatría está comprometida en este proceso tanto o más que cualquier otra ciencia. En efecto, la manera como el psiquiatra conciba sus problemas y su tarea dependerá —independientemente de que sea consciente o no de esta circunstancia— de su particular manera de concebir la naturaleza humana. Mas el desarrollo de una concepción del hombre corresponde, en última instancia, a la filosofía.

No hay que preocuparse, entonces, si la psiquiatría y la filosofía están cada vez más unidas. Algún psiquiatra se ha vuelto filósofo, y son muchos los psiquiatras que han llegado a la conclusión de que es necesario familiarizarse con las distintas corrientes del pensamiento filosófico.

Mas en esto hay cierto peligro. El psiquiatra se inclina fácilmente a elaborar su propia filosofía. En ella parece encontrar apoyo para las opiniones que su experiencia le ha ido sugiriendo. Pero esta experiencia, a su vez, está determinada por el ambiente

intelectual en que el psiquiatra creció y actúa. Para desenmarañar estas complicadas influencias recíprocas uno debe ubicarse en una posición ventajosamente objetiva —independiente de opiniones personales. Y esta posición ventajosa es, precisamente, la de la filosofía.

Al filósofo, y al estudioso de la historia de las ideas, les corresponde dilucidar el significado de las distintas concepciones surgidas en este siglo.

Pero esta dilucidación supone una doble tarea. El filósofo debe señalar —siempre que posea suficientes conocimientos de psiquiatría— la eventual utilidad que esas ideas filosóficas reportarían a la psiquiatría. Y también alertar contra una adopción prematura y unilateral de las mismas.

Comencé como psiquiatra y he terminado como catedrático de filosofía. Espero haber encontrado los medios, en estas conferencias, de cumplir esa doble tarea.

Georgetown University

R. A.

CAPÍTULO I

PSIQUIATRÍA Y CLIMA INTELECTUAL A FINES DEL SIGLO PASADO

El título de estas conferencias asocia el nombre de una disciplina médica —la psiquiatría— al de una corriente del pensamiento filosófico contemporáneo: el existencialismo. Esto implica sostener que la filosofía puede tener algo que decir, no sólo *sobre* la psiquiatría sino también *a* la psiquiatría. Esta pretensión les parecerá a muchos difícil de justificar; aunque hoy no tanto como hasta hace poco tiempo. Convengamos, no obstante, que se trata de una afirmación controvertible.

Que la filosofía está interesada en la psiquiatría es algo que no se discute. Porque la filosofía debe tener en cuenta todos los hechos conocidos y todas las teorías propuestas; y las enfermedades mentales son, indudablemente, un hecho sobre el que la filosofía debe meditar. Que la mente humana pueda estar completamente "destruida" es un fenómeno de suyo perturbador. Que un paciente delirante "vea" cosas cuyo contorno no vislumbra, es algo que pone en tela de juicio la confianza que nos merecen nuestras percepciones, y por ende la realidad del mundo exterior. La existencia de comportamientos anormales suscita el interrogante de cómo definir la normalidad, es decir, la naturaleza hu-

mana. La opinión, generalmente aceptada, de que debe haber normas morales de validez universal; así como una visión optimista del mundo, compartida por todos, difícilmente se ponen de manifiesto en las ideas y en la conducta humana que le es dado observar al psiquiatra. Si convenimos en que la antropología filosófica o filosofía de la naturaleza humana, es uno de los capítulos más importantes entre todos los que hacen al esfuerzo de interpretación filosófica, aceptaremos, obviamente, que la psiquiatría merece gran atención por parte del filósofo.

Pero, ¿por qué el psiquiatra habría de interesarse en la filosofía? Semejante demanda resulta extraña. La psiquiatría es una disciplina empírica, que investiga los hechos materiales, e inquiere su dilucidación en términos pragmáticos. El empirista tiende a considerar con recelo cualquier especulación. Quizá recuerde que en dos oportunidades la filosofía luchó y perdió frente al conocimiento empírico. Perdió porque se atrevió a comprometer sus ideas en oposición a los hechos científicos. Y la observación reveló, y aun prescribió, qué métodos debían ser usados o qué conceptos empleados. La filosofía sufrió su primera derrota cuando el aristotelismo tradicional se negó —en tiempos de Galileo— a tomar en cuenta los nuevos descubrimientos. Mas en los dos siglos siguientes se recuperó, llegando inclusive a gozar —hasta la época del idealismo kantiano— del respeto de los científicos. Empero el destino reservaba a los representantes del idealismo —sobre todo a los de la escuela de Schelling— la misma suerte que a sus predecesores del siglo XVI; olvidando el sino de aquellos hombres, los "filósofos de la naturaleza", de la primera mitad del siglo XIX, que reclamaron para sí el derecho de indicarle a la ciencia lo que ésta tenía que hacer o pensar. Como era de esperar, la filosofía perdió todo su predicamento.

Sin embargo la filosofía no desapareció completamente. Y nunca dejó de ejercer su influencia sobre la investigación empírica —por lo menos en lo referente al análisis y crítica de la metodología. Empero fueron muy pocos los médicos o científicos anteriores a 1900 que consideraron como serias las ideas estrictamente filosóficas. Las cosas han cambiado desde entonces; mas el empirista aún desconfía.

Hasta para aquel que niega que la filosofía pueda tener alguna cosa significativa que decir, a los hombres comprometidos en la investigación científica, la combinación "psiquiatría y filosofía" no suena tan extraña y tan desprovista de sentido como otras combinaciones. Si alguien fuera a disertar sobre "cirugía y platonismo" o de "la filosofía de John Stuart Mill y la dermatología", caería, justificadamente, en el ridículo. Que el título de estas conferencias no resulte ridículo a priori, sugiere, quizá, la existencia de una íntima relación entre las dos disciplinas involucradas. Lo plausible de esta sugerencia se hace más evidente a la luz de ciertos datos proporcionados por la historia de la psiquiatría.

Como este problema será analizado más adelante aquí sólo se suministran algunas indicaciones.

A fines del siglo XVIII la ciencia pudo jactarse de haber realizado avances increíbles. Sus aplicaciones prácticas estaban transformando la vida humana y llevándola a un grado tal de progreso como antes nunca se había esperado; pero la medicina estaba rezagada. Es cierto que en aquella época la observación y el análisis comenzaban a jugar un papel más destacado que en los tiempos de los maestros tradicionales (Hippocrates, Galenus, Avicenna), mas a pesar de esto, y de los progresos de la medicina experimental bajo la dirección de hombres como Sydenham, Boerhave y van Swieten, la ciencia aún no ejercía gran influencia sobre la medicina.

Cuando esta influencia comenzó a sentirse fue evidente que no era el uso de los datos y métodos científicos lo que se imponía, sino las nuevas ideas filosóficas basadas en los conocimientos aportados por la ciencia. Cuando Philippe Pinel —cuyo nombre figura en los anales de la psiquiatría como el del hombre que "quitó las cadenas a los enfermos de Bicetre"— escribió su *Nosologie Philosophique*, lo hizo inspirado en las ideas de Condillac. Y cuando en el siglo XIX la mayoría de los psiquiatras adoptaron el principio de que "los enfermos mentales son enfermos cerebrales" no fue la ciencia la que les sugirió esta idea sino el materialismo filosófico. Tampoco fue la observación o la investigación científica la que acentuó el papel de los esfuerzos, los deseos (conscientes),

la voluntad y el instinto en las enseñanzas de Griesinger y Meynert, y más tarde de Jung y Freud. Fue la filosofía de Schopenhauer.

No resulta difícil comprender por qué los psiquiatras acudieron —mucho más que otros médicos— a la filosofía. Los problemas —ya mencionados— que la existencia de las enfermedades mentales planteaban a la filosofía no podían, ciertamente, escapar a la atención del psiquiatra, quien sintió, además, la necesidad de contar con conocimientos teóricos que le dieran la pauta de la normalidad y lo respaldaran en sus esfuerzos, de la misma manera como la fisiología sustenta a la medicina somática. Los conocimientos requeridos podrían haber sido suministrados por la Psicología; pero ésta estaba aún por nacer, ya que desde un comienzo formó parte de la filosofía de la naturaleza humana. No hay que extrañarse, pues, si la psiquiatría evolucionó —más que cualquiera otra rama de la medicina— en íntimo contacto con la filosofía.

Aun en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la psicología llegó a ser una disciplina independiente, fue poco lo que pudo ofrecer al psiquiatra. Lo que se necesitaba, especialmente, era una teoría del hombre, que abarcara tanto los aspectos somáticos como los psíquicos, y que explicara sus influencias recíprocas (1). La psicología, sin embargo, y a pesar de su autodenominación de "fisiológica", no estaba en condiciones de responder a los interrogantes del psiquiatra porque estaba ocupada en estudiar los "elementos" simples de la psiquis.

(1) El problema cuerpo-mente no es de interés exclusivamente filosófico o teórico. También tiene su lado decididamente prosaico, como es dable observar en los hechos que estudia la psicogénesis y la medicina psicosomática. Asimismo, hay otras cuestiones que trascienden el marco de lo estrictamente empírico, y que requieren, para su dilucidación, un enfoque ventajosamente prescindente —que nos ubique afuera y por encima— de cualquier consideración de tipo pragmático. Es decir, un acercamiento a la filosofía. Estas cuestiones se pueden agrupar en: individuo y sociedad, individuo e historia, e individuo y destino —o sentido de la existencia—. La psiquiatría enfrenta hoy la tarea de "integrar" todos los aspectos de este problema en una noción amplia y exacta de la naturaleza humana. Esto ya ha sido señalado —desde el punto de vista de la psiquiatría— por el Dr. F. J. Braceland en su disertación *Psychiatry and the Science of Man* pronunciada el 13 de mayo de 1957 en la American Psychiatric Association. Ver también mi artículo *Psychiatrie und Philosophie*; Jahrb. f. Psychol u. Psychoter, 1957, v. 107.

La consecuencia fue que muchos psiquiatras elaboraron sus propias psicologías, mientras miraban a la filosofía como a la fuente en la que esperaban descubrir los principios fundamentales. Esta circunstancia hace inteligible el hecho de que muchos psiquiatras forjaran concepciones filosóficas propias e indubitables —lo que ocurrió especialmente durante el romanticismo alemán, del que luego hablaremos más extensamente— o que escribieran sobre filosofía, como hizo Heinroth antiguamente, y hoy hacen algunos psiquiatras eminentes. Varios abandonaron la psiquiatría para convertirse en filósofos, como Th. Ziehen y K. Jaspers. Otros —como Baruk, Binswanger, López Ibor, Rollo May, para nombrar solamente unos pocos— se han consagrado a las reflexiones filosóficas al par que a las prácticas psicoterapéuticas. La reanudación de las relaciones entre la filosofía y la psiquiatría se ponen también de manifiesto en el hecho de que J. P. Sartre dedicara, en su célebre tratado *L'Être et le néant*, un extenso capítulo al "psicoanálisis existencial".

La mentalidad contemporánea presenta, además, un carácter distintivo no exento, por cierto, de significación. Me refiero a la coincidencia en el desarrollo de la psiquiatría —y su creciente importancia en la sociedad— con la aparición de una nueva corriente dentro del pensamiento filosófico: el existencialismo. Es cierto que esto podría ser sólo una coincidencia.

¿Pero es una mera coincidencia? Habría que verlo. Convengamos, al menos, que es una posible hipótesis de trabajo con la que uno tiene que arreglárselas; teniendo en cuenta que se trata de la exteriorización de algo fundamental y característico de nuestra época. Es lícito afirmar que se trata de algo así como una "tendencia de la época" —*Zeitgeist*— aun cuando no se lo fundamente en una entidad misteriosa, como hacen algunos filósofos.

Como explicaré más adelante, la aparición simultánea de un interés creciente por la psiquiatría y el existencialismo, es demostrativa, en ambos casos, de una intensa preocupación por la reflexión "man *qua* man". La ciencia es esencialmente impersonal, y todas sus ramas pueden ser incluidas bajo el título de "inhu-

manidades". La filosofía también fue dominada, casi completamente, durante el siglo XIX, por un modo de pensar científico o cientificista. Principalmente en lo que atañe a la epistemología y a la metodología, a lo universal y a lo abstracto; pero no en lo concreto, lo particular o individual. La persona humana —el individuo— fue abandonada a sí misma. Para la medicina se convirtió en un "caso", para la legislación social en un "postulante"; y en política en un "ciudadano" o un "miembro del partido". Porque como había señalado Aristóteles, la ciencia se ocupa de generalidades. Y lo individual no tiene cabida en ella. Cuanto más fue dominada la vida por la ciencia y la tecnología, mayor fue el abandono a que quedó librado el individuo. El resultado de este proceso es que la persona humana sea contemplada como un "elemento", una suerte de átomo dentro de algo más grande. Prueba de esto la expresión —horripilante, en mi concepto— de "ingeniería social".

En ninguna época como en nuestros días, señaló Max Scheler en 1928, el hombre ha sabido más acerca de la naturaleza humana y menos de sí mismo.

En 1941 Ernst Cassirer (2) pudo citar estas palabras, las que aun entonces servían para describir el estado de la humanidad en este aspecto. El interrogante "¿Qué es el hombre?" todavía carecía de respuesta. De hecho, ni siquiera se había empezado a formularlo, debido a que era común la incapacidad para comprender las peculiaridades de la "condición humana". Más improbable era encontrar una respuesta a la pregunta que cada persona se hacía individualmente, y más o menos ansiosamente: "¿Quién soy, y qué soy?".

La necesidad de encontrar una respuesta, empero, se sintió cada vez con mayor urgencia, sobre todo a medida que disminuía la aparente seguridad de que había disfrutado el hombre; y desaparecían las apreciadas creencias del siglo XIX —herencia de la Ilustración—. Las esperanzas puestas en la ciencia, y en su capacidad para demostrar que era la panacea todopoderosa que

(2) Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Darmstadt Reichl, 1928. Ernst Cassirer: *An Essay on Man,* New Haven, Yale Press, 1941.

remediaría todos los males del mundo, había perdido atracción. La ciencia no había sido capaz de evitar la crisis que sobrevino en Occidente. Fue evidente que la creencia en un progreso incesante era falsa y utópica. Y aquel orden aparentemente firme se desmoronó. La fe en una civilización que avanza perfeccionándose constantemente se había frustrado cruelmente.

El hombre había aprendido, indudablemente, a dominar las fuerzas físicas del mundo exterior, hasta un extremo insospechado. Sus condiciones de vida habían mejorado enormemente gracias a los conocimientos de la medicina, y había alcanzado un standard de vida elevado; pero tuvo que pagar un precio muy alto por estos adelantos. Todo progreso tecnológico no sólo supone nuevos peligros —especialmente el de malograrse destruyendo más que beneficiando al hombre— sino que supone, de por sí, ciertas consecuencias inquietantes; porque la estructura de la sociedad se vuelve cada vez más compleja. Las comunicaciones no sólo han acercado más a los hombres sino que los han hecho depender más unos de otros, en un grado hasta ahora desconocido. Todo esto conduce a un tipo de sociedad mucho más vulnerable. Es evidente que la tan pregonada "búsqueda de la seguridad" también se basó en una ilusión. En verdad, la situación del hombre se ha tornado cada vez más insegura.

Defraudado en sus esperanzas, incapaz de encontrar la seguridad anhelada, perplejo ante su condición y ante su futuro, el hombre moderno ha sido expulsado de sí mismo. Ha tenido que comprender que él, en cuanto ser humano, había sido dejado de lado, sin que le alcanzara el progreso del que tan orgulloso estaba. Porque las catástrofes del siglo XX revelaron con horripilante claridad que el hombre moderno es fundamentalmente cruel, que está lleno de maldad, y que es tan proclive a la violencia y a la injusticia como lo fueron algunos de sus antecesores bastante menos "adelantados".

Y es con esta perspectiva como debe ser contemplado el problema de las relaciones entre psiquiatría y filosofía, y particularmente entre la psiquiatría moderna y el existencialismo. Un análisis completo de los factores involucrados escapa, obviamente, a la finalidad de estas conferencias. Mas me daré por satisfecho

escogiendo dos rasgos típicos de nuestro tiempo, y a los que conceptúo como particularmente interesantes. Esto no significa atribuir a estos rasgos una importancia especial; ya sabemos que, en el sentido de la causalidad, un fenómeno puede ser "revelador" sin por eso ser "importante". Esto lo sabe muy bien el médico. Los síntomas característicos por los que se diagnostican ciertas enfermedades, no siempre son los factores importantes en el proceso patológico.

Al siglo xx se le han dado varios nombres. Se lo ha llamado edad de la tecnología; era atómica; época de crisis, de perturbaciones; el fin de los tiempos modernos y el comienzo de una nueva, y aún innominada era. También se lo ha denominado período de Freud y muy bien puede ser llamado, asimismo, edad del existencialismo. A pesar de lo distinto de estos nombres, todos ellos denotan una misma y universal impresión: novedad, transición, derrumbe de viejas estructuras. No debemos, sin embargo, atribuir estos hechos a las dos guerras mundiales; sería simplista. Tenemos que tener en cuenta que algunos cambios profundos comenzaron antes. Aun en períodos históricos de relativa quietud y estabilidad, existe un equilibrio precario entre las fuerzas que preservan el orden y las que lo destruyen. Las últimas están siempre presentes, listas para irrumpir.

Una ojeada retrospectiva nos permite apreciar que el fin de cada época histórica se ha caracterizado por guerras, crisis y violencias: "un período de perturbaciones". Así, el establecimiento del Imperio Romano fue precedido por las guerras intestinas de Grecia, la expansión imperialista del reino de Macedonia y su subsiguiente disolución y las derrotas de Cartago, Egipto y el Este. El paso de las Antigüedad a la Edad Media se caracterizó por los acontecimientos catastróficos ocurridos durante la invasión de los bárbaros del Norte. Los comienzos de la Edad Moderna —que es mejor ubicar alrededor de 1650 y no en el 1500— vieron la Guerra de los Treinta Años, los enconados conflictos religiosos, la desaparición del sistema feudal y el fin de un estilo de vida que había prevalecido por muchos siglos. Doscientos años más tarde sobrevino la Revolución Francesa y el poder de Napoleón. Solamente un siglo después el Congreso de Viena se las arreglaría

para asegurar una relativa estabilidad —que la primera Guerra Mundial destruiría—. La historia, evidentemente, como ha sido señalado por muchos expertos, avanza con movimiento acelerado.

Cada uno de estos "períodos de perturbación" fue precedido por cambios progresivos en la mentalidad de la época. Estos cambios a menudo pasaron inadvertidos para los contemporáneos, pero no así para el historiador, para quien son perfectamente claros, ya que él es, como dijo Fr. von Schelegel, "un profeta que mira hacia atrás".

En virtud de la aceleración de los procesos históricos, y como consecuencia de la mayor interdependencia de las distintas partes del globo, los períodos de quietud y relativa estabilidad han llegado a ser cada vez más escasos. Y correlativamente, se ha intensificado la sensación general de inseguridad, mientras las probabilidades de prevenir eventuales catástrofes han disminuido. Todo esto contribuye a hacer aún más acerba la pregunta "¿Qué es el hombre?".

Las fuerzas explosivas cuya erupción trae aparejado un "período de perturbaciones" se manifiestan mucho antes que sus efectos. Se acumulan lentamente durante las épocas de relativa quietud. Por eso para el historiador el fin catastrófico de un período se presenta como el resultado de un largo y recóndito proceso. Así la caída del Imperio Romano de Occidente es el resultado de una decadencia que se desarrolló por lo menos durante dos o tres siglos, bajo una superficie aparentemente sólida. Las fuerzas que determinaron el fin del *ancien régime* se ponen de manifiesto durante gran parte de los siglos xvii y xviii. Lo mismo ocurre con la Revolución Industrial y sus antecedentes; los que también lo son de la era tecnológica, y así sucesivamente.

Todas estas cosas forman parte de lo que generalmente se denomina "lecciones de historia". Lecciones de las que el hombre ha obtenido, empero, poco provecho —si es que ha obtenido alguno— como se desprende de su comportamiento y de sus intenciones. Mas si el hombre no aprovecha las enseñanzas de la historia, puede, por lo menos, aprender algo de la observación, comprensión y análisis de su tiempo. Descubrirá así que ciertos

aspectos de la vida cultural revelan, más que otros, la verdadera naturaleza de una edad.

Pero éstos son, justamente, los aspectos en que el "hombre práctico" piensa poco; o de hecho se inclina a despreciarlos. Porque el hombre práctico pretende ser "realista" y, consecuentemente, tiene una pobre opinión de todo aquello que no lo es. Es decir, todo lo que no puede servir para satisfacer las necesidades del común de las gentes. El hombre práctico, si es un político, un ingeniero, o un industrial, difícilmente tendrá algo que ver con la literatura, la filosofía o el arte. Pero si así fuera, esto no ocurriría porque exista una genuina valoración del significado de estas actividades, sino por algún otro motivo. Sin embargo, estos aspectos son los más sensibles en una cultura, ya que allí se manifiestan, cuando aún no lo han hecho en otras partes, los cambios que se operan en la mentalidad de una época.

La filosofía es un quehacer que tiene el rostro de Jano —compendia el pasado e inquiere el futuro—. Hegel ha dicho "Cuando la filosofía pinta en su lienzo gris sobre gris, es porque una edad del mundo ha comenzado a envejecer, y la filosofía ya no puede hacer nada para rejuvenecerla. El pájaro de Minerva extiende sus alas sólo a la hora del crepúsculo vespertino" ([3]). Pero esto es válido únicamente para los grandes sistemas filosóficos, aquellos que sintetizan en una imponente construcción tanto las ideas del pasado como las de su tiempo. La aparición de estos grandes sistemas marca, de por sí, el fin de una edad. Es lo que ocurrió con la filosofía de Plotino, que representa el último gran esfuerzo especulativo de la antigüedad; con los trabajos de Santo Tomás de Aquino, que son la culminación del pensamiento medieval; y con el sistema de Hegel, en el que su autor vio el pináculo, y a partir de ese momento, el fin, de la metafísica.

Mas los filósofos casi siempre han bosquejado las transformaciones futuras. El mundo oficial del siglo XVIII no estaba equivocado cuando recelaba de los *philosophes*; sus ideas contenían, *in nuce*, todas las fuerzas "subversivas" que irían a dar por tierra con el *ancien régime*. La denominación "avant garde" tampoco

([3]) *Filosofía del Derecho*, prefacio.

carece de significación. La literatura puede expresar tendencias que aún están latentes en la "vida de todos los días". Lo mismo, quizá, se pueda decir del arte y de la música, aunque en este caso resulte más difícil dilucidarlo, porque las ideas se manifiestan con más claridad por medio de las palabras que de otro modo. Tanto la literatura como la filosofía evidencian más aquello que ya existe y comienza a ser cierto, aunque todavía haya sido cabalmente justipreciado.

Teniendo en cuenta las reflexiones precedentes trataré de delinear, de una manera muy esquemática, las características de los siglos XIX y XX.

Cuando uno habla del siglo XIX generalmente no se refiere a los cien años transcurridos desde 1800 a 1900, sino al período posterior a 1830, especialmente si no nos referimos a la expansión cultural e intelectual. Para sus contemporáneos, como para los hombres de épocas posteriores, los rasgos típicos de este período son la aparición y el posterior incremento de la ciencia y la tecnología modernas. Es indiscutible que todo lo que se agrupa bajo este título tuvo una importancia extraordinaria. Muchas de las características sociales y económicas de aquellos años dependieron del desarrollo y aplicación de la ciencia, la que hizo posible la Revolución Industrial, con todas sus consecuencias, incluyendo las condiciones sociales que dieron impulso al marxismo y a otros movimientos políticosociales.

Aun cuando no se desee ver en la literatura y en el arte nada que no sea un reflejo de la situación económico social, no se puede dejar de comprobar que allí hay muchas indicaciones sugerentes. Así el "realismo" en la literatura y su relación con los problemas sociales; el "impresionismo" en el arte, que refleja la creciente valoración de la vida, y la tendencia a captar lo fugaz de la existencia. Pero más que ninguna otra cosa, la concepción general de la ciencia como la única clave para la comprensión de la realidad, y el consiguiente optimismo científico; todos fenómenos íntimamente relacionados. La ilimitada confianza en la ciencia llegó a convertirse en algo así como un "imperialismo científico", es decir en la pretensión de que sólo la ciencia proporcionaba los medios para evacuar todas las consultas y expli-

carlo todo. No se necesitaba más. Es bien sabido que por mucho tiempo estuvo en boga la tendencia de supeditarlo todo, incluso el ser humano y lo que a él se refiere, al dominio de la ciencia.

Este modo de encarar las cosas dio origen a avances extraordinarios que superaban con creces los sueños extravagantes concebidos durante los primeros tiempos. Mas esto trajo determinadas desventajas, las que en un primer momento no se vieron, pero que hoy son evidentes. Se creyó que todos los problemas se resolverían científicamente. Y aquellos que no lo fueron se archivaron momentáneamente, por así decirlo, porque se tuvo la certeza de que sus soluciones aparecerían tarde o temprano (4). Pocas palabras son tan típicas de aquella época como dos expresiones que resumen el optimismo entonces imperante: "Hoy todavía no lo sabemos, pero mañana lo sabremos" y "sólo se trata de..." con esto se quería señalar que todo podía ser aclarado mediante los principios de la ciencia. Consecuentemente, el interrogante de si existían o no, problemas que por su índole estuvieran más allá del alcance de la ciencia, no había sido planteado aún.

Cuando hacia fines de siglo —o quizá mejor a principios del presente— fue evidente que las promesas de la ciencia no se cumplirían, al menos por un tiempo, ya que la misma no había demostrado de qué medios se valdría para poner término a los males de la época, cierta frustración empezó a operarse en mucha gente. El culto idolátrico por la ciencia, hasta ese momento casi universal, había perdido mucho de su anterior prestigio.

En este sentido hubo algo que fue especialmente significativo: un aspecto de este proceso que se hizo evidente más tarde, pero que a fines de siglo todavía no se percibía con claridad: la civilización tecnológica y científica traía aparejada la destrucción de la individualidad. Sin duda, como señaló Aristóteles, la ciencia se ocupa de generalidades. Y no tiene nada que hacer con las personas, salvo considerarlas como "casos" de un principio general. Mucho se ha hablado del individuo y de sus derechos, del individualismo y de otras cosas por el estilo; pero la cruda realidad era otra, y otro el lenguaje que se hablaba. Ya me he referido antes al hecho de que aun las instituciones destinadas a servir al individuo tienden a despojarlo de su personalidad. Los sistemas de seguridad social, los seguros, los gremios, y varias otras instituciones lo han convertido en un "afiliado". En el ámbito de estas instituciones ya no es el señor Smith o el señor Jones, sino "la ficha número tal y tal".

(4) O se los descartaba como "seudoproblemas". Por eso Ernst Mach señaló que cuando un problema no se podía resolver científicamente, era porque había sido mal planteado, o carecía de sentido.

La misma tendencia se observa en la medicina, y aun en la psiquiatría. El paciente se convierte en un "caso". Es decir, la única ocasión donde la enfermedad se manifiesta tal como estaba previsto. El firme incremento de la especialización; la utilización de un excelente instrumental técnico de indudable provecho; la posibilidad de analizar minuciosamente los complejos fenómenos que se operan en una persona enferma, y además, la combinación de los datos aportados por el metabolismo, los rayos X, el ECG, etc., someten al paciente al implacable mecanismo del examen médico, mecanismo al que es "sometido" y del que emerge, no ya como una persona, sino como un conjunto de elementos que configuran un dato científico.

Este cuadro podrá parecer exagerado, aunque no mucho, estoy seguro. En todo caso, sirve para suministrarnos, ampliamente, los resultados derivados de la aplicación universal del pensamiento científico sobre la persona humana. Como la esencia de la metodología científica es el análisis y descomposición de fenómenos complejos en elementos más simples y relativamente independientes: agentes, funciones, etc., análisis de este tipo presuponen, indudablemente, toda la gama de la investigación experimental. Lo que da por sentado, que los distintos elementos pueden ser estudiados aisladamente. Detengámonos, sólo por un instante, en el comportamiento del químico, quien puede, modificando el grado de concentración, la acidez, la temperatura, etc., determinar la influencia de este o aquel factor considerado como fundamental. Pero por supuesto, además de todo esto, existe la presunción de que los fenómenos complejos que suministran el punto de partida de toda indagación pueden ser reconstruidos a partir de

sus elementos más simples. Las realizaciones de la ciencia, incluyendo la biología, mostraron lo acertado de estas conjeturas, y su vigencia en un amplio sector de la experiencia.

Lo mismo ocurre en medicina —hasta cierto grado—. G. B. Morgagni que enseñó en París a partir de 1711, publicó un trabajo monumental: *De sedibus et causis morborum* gracias al cual llegó a ser considerado el padre, de lo que en ocasión de su centenario, Rudolf Virchow llamó "la meditación anatómica en medicina", merced a la cual se sentaron las bases de la medicina experimental y de todas las investigaciones patológicas posteriores. Desde entonces los médicos comenzaron a pensar en términos de "localización". Acentuamos de paso, y nuevamente, que esta aproximación a la ciencia produjo un notable incremento de los conocimientos. Nuestra comprensión de la naturaleza de muchos problemas sería prácticamente nula sin la ayuda de la ciencia y de la anatomía. Resultaría completamente tonto no reconocer el profundo significado de todos estos estudios. Pero tampoco se puede negar que la medicina ha andado por malos caminos en más de un aspecto, al centrarse exclusivamente en este punto de vista.

Que uno no haya llegado a enterarse de los peligros que esto implicaba se debe, parcialmente, al hecho de que la verdadera naturaleza de esta teoría no fue suficientemente comprendida; por lo que se hacen necesarias unas pocas palabras sobre este hábito mental del que se infieren algunas consecuencias para la psiquiatría.

Una teoría es siempre una conclusión. Y una conclusión descansa sobre dos premisas. Una comprende todos los datos empíricos que están a nuestra disposición. La otra, empero, permanece la más de las veces inarticulada y aun ignorada; es la que enuncia el principio general a cuya luz deben ser interpretados los datos. Me permitiré demostrar esto por medio de una breve referencia a una idea que ejerció considerable influencia en el pensamiento psiquiátrico del siglo XIX, la llamada teoría de la "localización cerebral".

En 1861 Broca expuso ante la *Société Neurologique* de París dos cerebros pertenecientes a pacientes, que presentaban un síndrome que hoy conocemos con el nombre de afasia motriz, pero al que Broca denominó *aphemie pure*, demostrando que en ambos casos se presentaba la misma lesión cerebral, lo que le permitió concluir —y así hicieron todos aquellos que más tarde desarrollaron la misma teoría— que las partes destruidas de la corteza eran "el asiento" o centro motor del lenguaje hablado.

Los acontecimientos posteriores son bien conocidos y hacen innecesario insistir en otros ejemplos. La investigación experimental, comenzada en 1870 por Fritsh y Hitzig, y una serie interminable de experiencias y estudios clínicos parecieron apoyar la idea de la localización de determinadas funciones en ciertas regiones del cerebro. Empero, pronto se vio que esta teoría traía aparejadas ciertas dificultades. Como pasa siempre, al principio se trató de salvar los obstáculos modificando la teoría; elaborando hipótesis adicionales, y algunas veces desdeñando por "meramente incidentales" rasgos que sin embargo eran característicos, y que no ensamblaban en el armazón de la teoría. Finalmente, las discrepancias surgidas entre los hechos y las ideas fueron tan evidentes que en 1908 Pierre Marie expuso (ante la misma *Société de Neurologie*) la falsedad de la teoría de la localización. Al hacerlo, sin embargo, se precipitó, ya que importantes partes de la misma aún se consideran valederas. Lo que debía desecharse, sin embargo, era la idea de que determinadas funciones cerebrales están "radicadas" en ciertas partes del cerebro.

Si ahora examinamos la teoría de la localización cerebral comprenderemos que el error cometido por Broca y sus sucesores consistió en dar por hecho, tácitamente, que los descubrimientos patológicos justificaban la presunción de un "lugar" para cada función —una relación comparable a la que existe entre ciertos síntomas corporales y el órgano dañado—. En realidad todo lo que se podría deducir de estas observaciones es que solamente cierta parte del cerebro debe permanecer intacta para posibilitar ciertas acciones. Aquella tácita afirmación era el resultado de una excesiva generalización del "pensamiento anatómico".

Este mismo pensamiento era el que sustentaba la fórmula que gozó de gran popularidad entre los psiquiatras del siglo XIX: "que las enfermedades mentales son enfermedades cerebrales". Uno

tenía que vérselas con una afección del sistema nervioso central, y no con una persona acongojada. La noción de la localización cerebral estaba, además, de acuerdo con la concepción asociacionista en boga en la psicología de aquella época. Generalmente se daba por sentado que los fenómenos psíquicos podían ser descompuestos en "elementos simples".

He tratado de señalar que lo que estuvo en discusión durante el siglo XIX, y también lo está en nuestros días, son dos tendencias que amenazan, tanto una como la otra, con desindividualizar o despersonalizar al hombre. Por un lado existe el peligro de que el individuo se vea inmerso, o fagocitado, por él, o en el grupo, la organización, la sociedad, o el estado, llegando así a convertirse en un mero elemento dentro de algo más grande. Por otro lado es amenazado con la pérdida de su individualidad al ser considerado como la simple suma de funciones elementales, y al verse sometido a principios de aplicación universal similares a aquellos que gobiernan el mundo físico.

La segunda tendencia nació, y se nutre, del espíritu científico. Y pretende ser la suma del conocimiento empírico, opuesto por definición a las ideas y a las especulaciones que la filosofía idealista había propuesto a principios del siglo XIX. Pero a pesar de esta franca oposición hay una honda vinculación entre estos dos puntos de vista antagónicos. Porque fue precisamente el pretendido olvido del individuo el que hizo aparecer el criticismo de la filosofía de Hegel. Éste ha sido acusado de diluir al individuo en un todo, principalmente el estado, y de contemplarlo solamente como una manifestación de lo Absoluto o de la Idea. Afirmación que puede discutirse para verificar si está tan bien fundada como se presume; pero la dilucidación de este problema escapa al tema de estas conferencias.

Otros idealistas, Schelling por ejemplo —al menos en una fase de su filosofar—, desarrollaron la noción de lo orgánico y la aplicaron a la interpretación de realidades totales o absolutas, tales como el estado, la sociedad, y aun el cosmos. Y aquí también el individuo se ve amenazado con la abolición de su ser verdadero; en convertirse en algo semejante a la célula; a un elemento dentro de un organismo.

Como quiera que sea, el altanero empirismo puede ser una filosofía especulativa, y compartir con ésta el desprecio por el individuo, aunque por distintos motivos. No hay que asombrarse, entonces, de que tanto el espíritu de cierta filosofía especulativa como el de la exagerada generalización de la ciencia revelen poderosas contradicciones. De estas contradicciones se pueden distinguir tres formas principales, las que en el curso de su evolución se han entrelazado entre sí de la manera más complicada posible. Estos tres movimientos necesitaron tiempo para efectivizarse, el tercero mucho menos que los otros dos, porque apareció en una época que ya estaba madura para semejante reacción.

El primero de estos movimientos comenzó con la violenta oposición por parte de Kierkegaard al sistema de Hegel y a su incisivo criticismo. A pesar de que el filósofo danés murió en 1856 su influencia se dejó sentir recién después de 1900.

El segundo movimiento irrumpe con Nietzsche, cuyas ideas revolucionarias llamaron poderosamente la atención de todos durante su vida, pero que también se expandieron sólo después de 1900.

El tercer movimiento es la obra de Sigmund Freud.

También se deben tener en cuenta otros factores, importantes por su influencia en la formación de la mentalidad del siglo XX, y por su significación en la evolución de la psiquiatría. Pero los trabajos de estos tres hombres son, sin duda, los más importantes.

Kierkegaard, generalmente llamado el padre del existencialismo, llegó a ser importante para la psiquiatría principalmente a través de las filosofías existencialistas. Porque sus ideas, hasta donde éstas fueron decisivas para la psiquiatría, lo fueron merced al existencialismo. De ellas hablaré luego, cuando analice los fundamentos del pensamiento existencialista. Aquí sólo mencionaré algunos de los temas que son comunes al pensador danés y a la psiquiatría contemporánea: existencia, angustia o temor, desesperación, firmeza.

Los escritos de Nietzsche tuvieron, como es sabido, una inmensa importancia en la formación, no sólo de la mentalidad alemana y francesa, sino en la de toda Europa. Él es, en más de un sentido, el precursor de Freud, y el probable creador del

NIETZSCHE CREADOR DEL PSICOANALISIS

psicoanálisis, algunos de cuyos principios fundamentales tienen su origen en el pensamiento de este filósofo (5). De Nietzsche también diré algunas palabras cuando trate el tema del existencialismo.

Por el momento me limitaré únicamente a las realizaciones de Freud, las que analizaré —al menos sucintamente— porque han sido adaptadas por la psiquiatría contemporánea, lo que impone una mención de las mismas si se desea apreciar debidamente el impacto del existencialismo.

Como generalmente se reconoce la importancia que revisten las ideas de Freud para el pensamiento psiquiátrico y para la comprensión —o al menos una forma de comprensión— de la naturaleza humana, no ahondaremos en la materia, por resultar evidentemente innecesario. Pero lo que sí podría ser controvertible, es la afirmación de que la doctrina de Freud forma parte de los movimientos que surgieron como oposición a una exagerada generalización de la ciencia. Porque el mismo Freud acentuó su condición de científico y aplicó los principios y la metodología de la ciencia. Y no fue menos adicto a la idolatría de la ciencia que algunos de sus contemporáneos. La psicología, o sea el estudio de la naturaleza humana en general, incluyendo el de la sociedad y la historia, ha estado subordinada a las mismas categorías que hallamos en la biología y, últimamente, en la física. Se ha señalado a menudo que las metáforas que emplea Freud son, en su mayor parte, de extracción física.

Espero poder probar que el mismo Freud no se dio cuenta (y tampoco las primeras dos generaciones de sus discípulos) hasta qué punto ciertos fundamentos de su doctrina eran una variante

(5) El mismo Freud negó esta supuesta influencia de Nietzsche, y hasta el haber tenido conocimiento de sus ideas. Sin embargo, durante una discusión sobre Nietzsche realizada en 1908 señaló que en cierta oportunidad había comenzado la lectura del filósofo, pero que pronto la había abandonado. (E. Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. II. New York, Basic Books, 1955, p. 344.) Además, las ideas de Nietzsche se discutían mucho en los círculos intelectuales y literarios de Viena, como había ocurrido durante la generación anterior con las de Schopenhauer. Que Freud desconociera las ideas de Nietzsche parece bastante improbable.

de la mentalidad imperante en su época. Por esta circunstancia, precisamente, el psicoanálisis preparó —junto con otros factores, por supuesto— el terreno para la aceptación de las ideas existencialistas por parte de la psiquiatría.

El impacto y el éxito del psicoanálisis no pueden ser comprendidos si no se tiene en cuenta el estado en que se encontraba la psiquiatría a fines del siglo pasado. Y esto, a su vez, exige una visión sucinta del desarrollo de la psiquiatría.

Un hecho que ha sido reconocido en todos los tiempos es el que un trastorno mental es una enfermedad. Ni la Antigüedad ni la Edad Media lo ignoraban. Permítaseme señalar, de paso, que la creencia, tantas veces repetida, de que antes de la Edad Moderna los trastornos mentales eran considerados exclusivamente como casos de "posesión demoníaca", es infundada. En los textos hipocráticos hay pruebas de ello, y también en los escritos de los poetas griegos, incluso si nos remontamos hasta Homero. Los eruditos de la Edad Media también sabían que las enfermedades mentales pueden ser causadas por fuerzas naturales. Hasta tenían una imperfecta noción de "localización", desde que suponían que la imaginación "residía" en el cerebro medio, al que llamaban *cellula media*. También creían, por supuesto, en "posesiones", sobre todo por los testimonios de la Sagrada Escritura y las enseñanzas de la Iglesia. Pero esta creencia no excluía que en muchos casos se pensara en causas naturales. Y esto no sólo es cierto en el caso de los eruditos, sino en lo que hace al pueblo en general. Especialmente, era una creencia muy difundida que las emociones violentas podían ocasionar enfermedades mentales. La locura de Sir Lancelot es un ejemplo. Otros pueden ser encontrados en el ameno libro escrito en el siglo XII por un hombre llamado Andreas Capellanus, que fue secretario del Conde de Champagne, y que dejó a la posteridad un tratado sobre el amor. Este libro debe haber sido muy popular a juzgar por la cantidad de manuscritos que aún existen. La tercera parte de este tratado se ocupa de los peligros e inconvenientes del amor. El amante apasionado, nos dice, pierde el apetito, duerme mal, amenguan sus fuerzas físicas, etc. "La pérdida del sueño produce

frecuentes alteraciones del cerebro, destruye el espíritu, y convierte a los hombres en insanos o desvalidos" (6).

Las enfermedades mentales son enfermedades cerebrales... se ve que la idea es vieja. Pero así y todo, fue sólo una conjetura en la época en que los análisis clínicos, las descripciones minuciosas y la patología estaban todavía en pañales. La ecuación de los trastornos mentales y cerebrales solamente adquirió significación después que el "pensamiento anatómico" prevaleció en la psiquiatría, y consecuentemente en los estudios de patología cerebral. Pero aun entonces esto no hubiera sido aceptado por todos de no mediar las tendencias materialistas de la época que concordaban con aquel pensamiento. No obstante la localización de las perturbaciones cerebrales y mentales tenía, aún, que recorrer un largo camino. En muchas ocasiones los patólogos fueron incapaces de descubrir los cambios anatómicos que se habían operado. Además, hubo casos de pacientes que se recobraron luego de padecer enfermedades mentales, a pesar de la presunción que atribuía al tejido cerebral una cierta incapacidad para recuperarse. Esto los llevó a señalar la existencia de enfermedades "funcionales", lo cual, en realidad, no aportó nada, salvo un nuevo nombre.

Los trabajos de Kraepelin son un nuevo punto de partida en la historia de la psiquiatría. La aspiración de Kraepelin era probar que la psiquiatría era una rama de la medicina que podía emplear las mismas categorías y disponer de los mismos principios de clasificación que las otras disciplinas médicas, y obtener así cuadros clínicos bien caracterizados —enfermedades que se pudieran diagnosticar tan bien como cualquier otra dolencia—. El interés de Kraepelin estaba centrado en las "enfermedades" y no en el paciente. Esto le permitió describir los procesos mentales

(6) Cito la traducción alemana de H. M. Elster, Dresden, Aretz, 1924, pág. 366. Las ideas del Medievo sobre localización se pueden encontrar, por ejemplo, en *De potentiis animae*, erróneamente atribuido a Santo Tomás, pero escrito mucho más tarde, aunque de acuerdo a su espíritu. Señalemos, además, que la creencia en posesiones, brujerías, magia, astrología y otras cosas similares estuvo en boga no sólo durante la Edad Media sino en los primeros siglos de la Edad Moderna, y que los últimos autos de fe donde se quemaron brujos tuvieron lugar en Sajonia, en Suiza y en Nueva Inglaterra, durante el siglo XVIII.

anormales que perturban los comportamientos volitivos, y que él pensó hallar en las esquizofrenias. Pero su psicología también era una ciencia, o estaba concebida como tal.

Es decir, como un cuerpo de generalidades, fundamentalmente elementarístico. La psicología, tal como se la enseñaba en los tratados, y como se la estudiaba en los laboratorios, con o sin referencia a la neurofisiología, no era de gran ayuda. Porque también la psicología era estrictamente "científica".

Aquélla era, a grandes rasgos, la situación imperante en los días en que nació el psicoanálisis. Pero mi tarea no es investigar la historia del movimiento psicoanalítico ni criticar las ideas de Freud. El interrogante que debe ser dilucidado aquí es otro. Se trata de saber "¿Qué significación tuvieron las doctrinas de Freud para la psiquiatría?" Trataremos de separar de varias características, en parte inútiles —aunque para Freud de gran importancia, según creyó— otras ciertamente fundamentales, y a las que yo conceptúo como particularmente ilustrativas de la influencia ejercida por el psicoanálisis.

A Freud se lo ha llamado el "descubridor del inconsciente" aunque de hecho él no lo descubrió, porque el inconsciente es, precisamente, algo que no puede ser "des-cubierto". La noción del inconsciente es una hipótesis, quizás indispensable, pero sólo una hipótesis. Además Freud no fue, ni remotamente, el primero en hablar de procesos psíquicos inconscientes o en usar la expresión "el inconsciente". Que la mente no puede percibirse a sí misma, y que puede haber procesos que escapan a la conciencia es una idea tan vieja que se remonta a la época de San Agustín, quien habló de una "segunda voluntad", que el hombre no conoce y que hace que "la voluntad se obedezca a sí misma en cumplir aquella voluntad" (7). La noción de procesos mentales inconscientes aparece una y otra vez. Y alcanza principalísima importancia con los románticos alemanes, es decir, entre 1800 y 1840. Estos hombres —poetas, escritores, médicos, filósofos— estuvieron muy interesados en lo que uno de ellos denominó "los aspectos nocturnos del alma"; en los sueños, en el hipnotismo

(7) San Agustín: *Confesiones*, L. VIII, c. 8.

o "magnetismo animal", como los determinantes "irracionales" de la conducta humana y en el papel de las emociones.

Por su colorido particularmente "psicoanalítico" me referiré a un cuento de Hoffmann: *El Sanctus*. Se refiere a una niña que tenía una espléndida voz, quien, después de haber cantado el "Sanctus" en la misa de medianoche, abandona la iglesia apresuradamente porque había prometido cantar en una fiesta de Navidad; mas al llegar allí se encuentra con que, súbitamente, ha perdido la voz; está afónica. Su voz es apenas un susurro. Se ensayan varios remedios pero ninguno da resultado. Algunos meses más tarde un amigo visita al padre, quien, apenado, le relata lo ocurrido. El visitante, sabiendo que la joven estaba en la habitación contigua escuchando la conversación, explica al padre lo que ha sucedido. La chica sabía que debía haber permanecido en la iglesia asistiendo a misa, pero su vanidad se lo impidió. Empero, lo pecaminoso de su comportamiento, que todavía no había aflorado a su conciencia, produjo lo que hoy conocemos como "autocastigo". La joven escuchó esta explicación y comprendió el "mecanismo" de su dolencia, recuperando así la voz.

Ni la noción del inconsciente ni la teoría de los instintos, ni ninguno de los otros factores generalmente considerados como innovaciones de Freud, lo son verdaderamente. Lo inédito de su aporte está en que éste es "biográfico".

Comparemos un "caso clínico" típico, con otro de la literatura psicoanalítica. El primero es un informe "objetivo" que quiere ponernos al corriente de algún experimento. Virchow habló, con propiedad, de la enfermedad como de "un experimento de la naturaleza". En cambio lo que nos cuenta el psicoanalista se puede leer como una novela. No es un "caso clínico" sino la historia de una persona humana.

Una biografía es la historia de un individuo, o una historia individual. Con el psicoanálisis comienza la introducción de las categorías históricas en la psiquiatría, y consecuentemente en la medicina, la psicología y los estudios antropológicos. El filósofo alemán Windelband ha dividido las disciplinas empíricas en dos grandes grupos: nomotéticas, es decir, las que se ocupan de la formulación de las leyes universales, e ideográficas, las que describen los hechos particulares. Porque aun cuando la historia encara fenómenos que suponen varios otros, como las revoluciones, el renacimiento, las decadencias etc. es siempre un fenómeno único el que nos representamos mentalmente. Permítaseme señalar, de paso, que el hecho histórico —sea político, social, económico, o propio de la civilización— es absolutamente privativo del hombre. Las termitas no tienen historia.

Todo lo que tiene lugar en la naturaleza subhumana es un mero "acaecimiento"; en la historia de una persona se trata de una "experiencia". Cada experiencia recibe su significación no sólo en virtud de su propia naturaleza, sino también como consecuencia de estar referido a una historia individual, a la que está vinculada. Su significación está determinada por una situación total y una historia total —por todo el pasado— de una persona. Una experiencia tiene, como lo señaló Max Scheler, un "valor posicional" (8). Y este punto de vista histórico es, creo, lo verdaderamente nuevo del psicoanálisis.

Ni el mismo Freud, ni ninguno de sus discípulos más cercanos, tuvieron conciencia de esto. Ya he señalado que Freud estaba orgulloso de ser un "científico" y de no querer reconocer otros conceptos y otros procedimientos que no fueran los reconocidos y usados por la ciencia. Esta ceguera ante la naturaleza de sus primeros logros fue la razón por la que Freud se vio envuelto en varias contradicciones. Sin aventurar una crítica a sus ideas, podemos señalar la pobreza de los elementos constitutivos de éstas: los instintos y los complejos (Edipo); lo que difícilmente podría suministrarnos un cuadro adecuado de la desconcertante multiplicidad de la vida y el destino humanos. Pensemos en una cultura antropológica edificada sobre la base de pretendidas nociones científicas, en un todo desproporcionadas a los problemas que intentan resolver.

Como la ciencia se maneja exclusivamente con la relación causa-efecto (9) Freud nunca pudo concebir ninguna "proyección",

(8) Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, 5º Ed. (Frankfurt, a. M. Schulze-Bulmke, 1948).

(9) Recientemente —en realidad desde E. Mach— se ha cuestionado el papel desempeñado en la ciencia por la noción de causalidad. Pero

por estar éstas permitidas únicamente en interpretaciones de tipo teleológico. Sus inquietudes no iban —al menos hasta donde han sido consideradas aquí— más allá del pasado, lo que forzó a los psicoanalistas a ir más lejos, hasta la primera infancia, al "trauma de nacimiento" y a la existencia prenatal. Una consecuencia de esto fue que las experiencias de los últimos años —las posteriores a la primera infancia— fueran consideradas como carentes de significación patológica. Y en la medida en que esto ha sido reconocido, lo ha sido atribuyendo a aquéllas el papel de eficaces "liberaciones", útiles para revivir pasadas experiencias.

En este sentido, me parece que Adler vio las cosas con más claridad. El *Lebensplan*, a pesar de haber sido edificado sobre la base de las primeras experiencias, fue el resultado de una visión de futuro, y como tal estuvo sujeto a modificaciones y cambios. Se trata, sin duda, de una importante contribución, que no sólo ejerció su influencia sobre el pensamiento de C. G. Jung sino que, como ya lo veremos, tiene su equivalente en ciertas concepciones existencialistas.

Mas no es la estricta adhesión a la noción de causalidad eficiente tal como la entendía la ciencia, lo que importa, sino la incapacidad de Freud para desarrollar los aspectos no científicos de su propia teoría; causa ésta de sus posteriores dificultades —entre las que debemos mencionar el concepto freudiano de "símbolo"—. El psicoanálisis explica el "significado" de los símbolos. Pero da por sentado, al mismo tiempo, y sin vacilar, que significado y causa son la misma cosa, y lo hace así porque no conoce ninguna otra relación que no sea la de causalidad eficiente. Pero significar algo no es causarlo, en sentido estricto, así como lo simbolizado no es la causa del símbolo.

Pero volviendo al papel desempeñado por el psicoanálisis en el desarrollo de la psiquiatría, quiero reafirmar mi convencimiento de que más que ninguna otra cosa fue el viraje hacia la historia o la biografía lo que aseguró el éxito de la doctrina de Freud. Aunque hubo, por supuesto, otros factores. El psicoanálisis fue el

---

para Freud y sus contemporáneos, y aun hoy para mucha gente, ésta es la esencia de la ciencia, la que inquiere la "causa de las cosas".

primero en aventurar —a pesar de requerir muchos reajustes y de contener muchas proposiciones insostenibles— una teoría valedera sobre las neurosis. Y también fue el primero en proponer un tratamiento susceptible de enseñanza; una técnica que auguraba éxitos que en muchas oportunidades se materializaron. De ahí, además, el reconocimiento de la importancia que tenían los factores emocionales, no racionales, y exclusivamente animales, en la conducta humana. Las pasiones, aflicciones, conflictos y disgustos, así como el amor, las alegrías y las satisfacciones, encontraron una teoría de la naturaleza humana que las abarcaba a todas.

Todo esto explica de por sí la aceptación del psicoanálisis por parte de la psiquiatría, y que antes de Freud no se supiera qué hacer —tanto teórica como prácticamente— con los pacientes neuróticos. Pero lo que no resulta tan fácil de explicar es que las ideas psicoanalíticas hubieran penetrado casi todas las facetas de la vida moderna, hecho bien conocido, por cierto, y que no necesita mayor mención. El análisis más superficial de los trabajos sobre sociología, educación, literatura y antropología prueba la aceptación universal de las mismas. Y esto ocurrió no precisamente por los aspectos científicos de dichas ideas sino por sus implicaciones "humanísticas".

Sin embargo, Freud y sus continuadores "ortodoxos", insistieron en la naturaleza estrictamente científica de su sistema. En vez de reconocer lo que yo he denominado el lado "humanístico" de su teoría, buscaron la forma de subordinarlo todo a las categorías supuestamente científicas de la psicología. La coexistencia, dentro de una misma teoría, de elementos puramente científicos con otros pertenecientes a las "humanidades" y a la historia, depende de las distintas actitudes tomadas por los críticos del psicoanálisis. A los psicoanalistas les encanta señalar el hecho de que su doctrina fue rechazada, en un principio, como no científica, y que más tarde fue criticada por su excesiva identificación con la ciencia. Esto se explicaría por la circunstancia de que tanto unos como otros carecieron de objetividad, ya que ambos emitieron su crítica desde una posición de "resistencia". Esto supone dos cosas. Pri-

mero, que las críticas provenían, unas de un sector y otras de otro. Las primeras fueron formuladas por psiquiatras de mentalidad científica, Kraepelin, por ejemplo, por lo que fueron incapaces —lo mismo que los freudianos— de ver aquel nuevo "humanismo". Los segundos, empero, eran hombres que habían comprendido que los más importantes problemas de la existencia humana no podían ser dilucidados mediante la investigación científica. El otro hecho que debe ser examinado, es el muy simple, de que las nuevas críticas al psicoanálisis irrumpieron en un clima intelectual también nuevo. La imagen que el hombre tiene de sí mismo hoy, y desde veinte años a esta parte, no es la misma que tenía en 1900.

El punto débil del sistema de Freud está en la ambigüedad intrínseca del mismo. Freud tropezó, y otro tanto le ocurrió a su antiguo colaborador Breuer, con el hecho de que la vida humana es una unidad, y que esta unidad alcanza su forma peculiar a través de la historia, es decir, en virtud de la existencia individual. Pero ni Breuer ni Freud fueron plenamente conscientes de las motivaciones que impulsaban sus investigaciones. Ellos eran, y querían ser, científicos. Se habían formado en el espíritu del siglo XIX. Esta actitud se pone de manifiesto en el título de la nota preliminar —publicada antes— a sus *Estudios sobre la Histeria*; *Mecanismo de los síntomas de la histeria.* El nombre de psicoanálisis, también, revela idéntica mentalidad; porque el término análisis, según lo entendía Freud, indicaba el procedimiento científico por excelencia. Para Freud, que había sido niño en el siglo XIX, la física seguía siendo la forma ideal y más confiable de conocimiento.

Pero una "síntesis biográfica", empero, se anima de un espíritu bien distinto. Allí el análisis es un mero medio, y algunas veces bastante subordinado a la comprensión última y total del asunto. Una curiosa coincidencia, no rara, por cierto, en la historia de las ideas, es que el mismo año en que apareció la nota preliminar de Breuer y Freud en la *Neurologische Centralblatt*, Wilhelm Dilthey daba una conferencia en la Academia de Ciencias de Berlín sobre "Ideas sobre el análisis y la descripción psicológica" ([10]). Durante esta conferencia Dilthey acuñó la fórmula "Expliquemos la naturaleza, pero comprendamos la mente". Con Dilthey comenzaba la escuela de la "comprensión psicológica" que habría de tener considerable influencia en Alemania y Francia, cuando aun sus trabajos eran poco menos que desconocidos en el mundo anglosajón. Mas la influencia de Dilthey llegó a ser todavía más importante porque sus ideas —que él nunca integró en un sistema— son un antecedente del movimiento existencialista.

Este movimiento no hubiera sido capaz de influir a tantos psiquiatras de no haber sido por la acción previa del psicoanálisis. Ya veremos que los psiquiatras que pensaron en el existencialismo como en una complementación necesaria de sus concepciones, encontraron en esta filosofía aquello que el psicoanálisis no había sabido darles: un decidido énfasis sobre las implicaciones históricas de la existencia humana. La psicología de Freud es un compromiso. Su autor se irguió en el preciso momento en que dos edades del espíritu estaban listas para cruzarse. Las cosas sobre las que Freud hizo hincapié exageradamente, pertenecen a una época que ya es pasado; dicho esto sin olvidar que mucho de lo que aquella época pensó y descubrió aún conserva su valor. Lo que estaba implícito en su obra, y él no materializó, es decir, los aspectos biográficos, son patrimonio de una edad que comenzó alrededor de 1900 y cuyas peculiaridades recién se hicieron patentes después de la primera guerra mundial.

En lugar de "biográfico" bien podríamos decir "existencial". Pero para apreciar el sentido del existencialismo primero debemos dejar en claro qué es y qué significa.

([10]) W. Dilthey: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.* Sitz. Ber. Berliner Akad. d. Wiss. 1894. Ahora en *Gesammelte Schriften*, IV.

CAPÍTULO II

EXISTENCIALISMO

Ha llegado a ser una costumbre incluir bajo el nombre de "existencialismo" varias filosofías que, en realidad, difieren considerablemente entre sí. Esto ha ocasionado varios equívocos. De hecho, sólo uno de los "existencialistas" más prominentes ha dado ese nombre a su filosofía. Otros, como Heidegger y Marcel, han declarado enfáticamente que sus filosofías no deben ser denominadas existencialistas. Es importante tener en cuenta esta circunstancia si se aspira a llegar a una adecuada justipreciación de estas distintas corrientes de la filosofía contemporánea.

Evidentemente, el uso de un mismo nombre resulta, a primera vista, injustificado. Todos estos pensadores hablan de "existencia", aunque, como ya veremos, no todos le dan el mismo sentido. Todos se refieren al hombre, pero todos de diferente manera. Además, todas estas filosofías surgieron, o parecen haber surgido, en los años posteriores a la primera y segunda guerra mundial. A raíz de esto, el existencialismo ha sido considerado, a menudo, como un resultado de la situación de posguerra. Pero éste es, sin embargo, un enfoque superficial. Porque estas ideas e intereses no sólo se manifestaron antes —independientemente de que ya entonces estas ideas estaban incorporadas a otras filosofías— sino

que incluso hallamos afirmaciones claramente "existencialistas" antes de la Primera Guerra Mundial. Así, Gabriel Marcel publicó un artículo de evidente sentido existencialista ya en 1912, y Ortega y Gasset formuló una clara apreciación de estas filosofías en la primavera de 1914 (1).

El existencialismo, entonces, no puede ser interpretado como una reacción contra —o determinada por— la mentalidad de posguerra. Que se trata de una reacción, no cabe duda; pero dirigida contra las corrientes de pensamiento que prevalecieron durante el siglo XIX. Es necesario, por lo tanto, resumir una vez más mi exposición sobre la mentalidad media imperante en aquellos días, porque una reacción puede ser entendida solamente teniendo en cuenta aquello contra lo que reacciona. Y tampoco se puede entender ningún fenómeno relativo a la historia de las ideas si no se consideran las causas que lo hicieron posible.

He señalado más arriba que el psicoanálisis, y en cierto modo la crítica de Dilthey a la psicología científica, pueden ser concebidos como reacciones contra la despersonalización orperada por el espíritu científico. También me he referido al hecho de que la corriente que propiciaba una excesiva generalización de la ciencia, a pesar de ser abiertamente hostil a la filosofía especulativa, especialmente a la de Hegel, compartió con sus enemigos el menosprecio por el individuo. Ahora bien, es un hecho generalmente aceptado en la historia de las ideas que las reacciones son deudoras, por así decirlo, de las concepciones a las que se oponen. Y ello ocurre así, en parte porque es casi imposible que un pensador, no importa cuán grande y original sea, pueda verse completamente libre de la influencia a que lo somete su época; y en parte porque al criticar, se ve forzado a moverse en el mismo

(1) Es interesante reparar en que tales afirmaciones también se pueden encontrar antes, en algunos de los hombres que iniciaron la revolución artística del siglo XX. Así, el cubismo; que ya en 1910 ó 1911 habló de la naturaleza caótica y precaria de todo aquello que no había sido creado por el espíritu humano. Esta observación es algo más que una simple reminiscencia de la idea de Sartre sobre lo "absurdo" del mundo. Ver Werner Hofmann: *Zeichen und Gestalt. Die Malerei des 20. Jahrhunderts*, Frankfort o. M., Fischer, 1957.

terreno que su antagonista y, por lo tanto, a usar muchas de las categorías de aquél.

Ya se ha hecho mención a los dos grandes predecesores del existencialismo —sigo usando este nombre incorrecto por razones de comodidad— a saber, Kierkegaard y Nietzsche. El primero fue un crítico acerbo de Hegel y del protestantismo imperante en su época. La crítica y los ataques del segundo se dirigieron no sólo contra Hegel (cuya influencia parecía haberse esfumado, de todos modos) sino contra las ideas que creyó descubrir en la cultura en que se había formado. Nietzsche estaba convencido de que el mundo occidental había sido presa de los más grandes errores. De ahí su concepto sobre la necesidad de una "transvaloración de todos los valores".

La influencia de Hegel, ya lo he dicho, parecía haberse disipado o desaparecido del todo. Pero la verdad es que todavía se dejaba sentir. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre la metafísica de Hegel, y la totalidad de su sistema, debemos reconocer que dejó su impronta no sólo en la filosofía sino en otras actividades. (Si sus ideas, en cierto modo, han dejado de estar vigentes, lo mismo no se puede decir del neohegelianismo, hoy, inexplicablemente, más fuerte.) Pero, lo que persistía entonces, era, primero, el énfasis de Hegel sobre —¿no será incorrecto llamarlo así?— su descubrimiento de la historia como de un contexto pleno de significación. Segundo, y aun más importante, y esto sí que fue un descubrimiento, aquello del "espíritu objetivo". Nos llevaría mucho tiempo, y nos conduciría muy lejos —fuera de nuestro tema— explicar el significado que para Hegel tenía la expresión "espíritu objetivo". Tampoco corresponde discutir aquí la distribución que hace el filósofo de las creaciones humanas en los dominios del espíritu objetivo y del espíritu absoluto (2). Pero lo que sí es pertinente en el presente contexto es señalar que Hegel legó a la posteridad dos grandes nociones: la unidad de la civilización en una época histórica determinada; y que la realidad de la persona

(2) La literatura sobre Hegel ha crecido enormemente durante los últimos años. Varios trabajos son recomendables. La síntesis de J. Collins se puede leer con provecho: *A History of Modern European Philosophy.* (Chicago, Regnery, 1954), pág. 601, y sobre el espíritu objetivo, pág. 633.

humana debe ser concebida como abarcando al individuo y a las múltiples relaciones que lo encadenan al mundo y a su situación.

Aproximadamente en los mismos años en que Hegel desarrollaba y enseñaba su sistema, tenía lugar otro movimiento intelectual, literario y artístico al que me he referido antes, y que ahora debo considerar más detalladamente: el romanticismo alemán. Ya hemos visto que ciertos problemas del psicoanálisis no eran desconocidos para los románticos de aquella época. A los caracteres típicos ya enumerados se debe agregar otro de importancia capital: la preocupación de los románticos por el amor y la muerte. Particularmente importante no obstante, es el llamado irracionalismo de estos escritores, y ligado a esto, su profunda convicción en la absoluta singularidad de las personas. En este sentido bien se puede ver en el romanticismo un antecedente del existencialismo.

Ya hemos visto que Freud reconoce lo irracional como un elemento concreto del ser del hombre y de su existencia. Pero cree que las fuerzas irracionales, aun cuando nunca podrán desaparecer, por ser constituyentes básicos del ser humano, pueden, no obstante, ser mantenidas bajo control y encauzadas hacia fines compatibles con el bienestar individual y la vida social; porque en última instancia, Freud cree en el poder de la razón. Pero la razón que él conoce es la que culmina en la ciencia. Es aquella forma de actividad intelectual que Hegel designa como "entendimiento" (*Verstand*) y que cede ante la "razón" por lo que debería ser llamada con más propiedad (*Vernunft*).

Hoy estos términos casi han desaparecido del vocabulario filosófico. Una distinción, sin embargo, que conserva toda su validez, es aquella que dice que debe haber dos formas esencialmente distintas de conocimiento o aproximación al ser. Se trata, en realidad, de una idea muy vieja. Se remonta a la antigüedad. Y ha encontrado su formulación clásica en la oposición que Pascal encontró entre *l'esprit géometrique* y *l'esprit de finesse*. El autor de los Pensamientos acusó a Descartes de haber ignorado el último por completo. Fundamentalmente, ésta es la misma distinción que está implícita en la concepción de Dilthey, la oposición entre "explicación" y "comprensión". Es, también, la misma idea que

se encuentra en Max Scheler, quien se remite expresamente a Pascal y a la *ordre du coeur*. Y es la misma idea que alienta en las filosofías existencialistas.

Cuando, por ejemplo, Gabriel Marcel contrasta "problema" y "misterio" como dos aspectos que requieren cada uno una forma de aproximación propia, está integrando la corriente de pensamiento que se inicia con Pascal (o tal vez con San Agustín). Misterio, en el lenguaje de Marcel, es todo lo que se refiere a aquello que puede ser rotulado como personal —humano o divino—. Karl Jaspers, a pesar de usar una terminología distinta, está cerca de estas ideas. El mundo, tal como lo vemos, se manifiesta para este filósofo, como un complejo de "claves" a ser interpretadas mediante certidumbres dudosas, siempre cambiantes; pero esta interpretación difiere bastante de cualquier análisis o explicación estrictamente racional o científica. La existencia no se explica, "se ilumina" (*erhellt*). La principal preocupación de Heidegger, asimismo, se refiere al ser en sí mismo (*das Sein*), es decir, como contrario al ser de los seres, tal como éstos se nos presentan a nuestra experiencia inmediata; y a la investigación relativa al ser, lo que demanda una aproximación peculiar, de la que no estaba muy alejado Ortega y Gasset cuando habló de la "razón vital". Y finalmente, J. P. Sartre, cuya filosofía es el mayor triunfo del irracionalismo, y de la cual hablaremos luego, más extensamente.

Hegel estuvo cerca, en la primera fase de su filosofar, del Romanticismo. Pero luego fue insistiendo cada vez más en su crítica. Su antagonismo es semejante al desplegado por los románticos contra el hegelianismo. No obstante, es evidente que ambos están íntimamente relacionados. Mas el Romanticismo —en esto más cerca de Pascal que de Descartes— niega que el mundo, y sobre todo el hombre, pueda ser comprendido por medio de análisis racionales. De ahí que se den otras vías de acceso a la mente que inquiere: intuición, capacidad para ahondar más allá de lo aparente, conciencia del misterio del mundo y de la mente.

Ya me he referido varias veces a ciertas analogías existentes entre el pensamiento romántico y el psicoanalítico, y debo insistir en ello. Erich Fromm también ha hablado de estas similitudes. Un paralelismo semejante existe entre romanticismo y existencia-

lismo. Por eso Iris Murdoch ha llamado "racionalista romántico" a Sartre. Tanto románticos como existencialistas acentúan la singularidad de la persona humana, su derecho a "ser el mismo".

Antes de proseguir haremos una aclaración. El "existencialismo" no sólo es algo distinto según cada uno de sus representantes; sino que también esgrime una terminología diferente en cada uno de ellos, por lo que las mismas palabras suponen cosas muy distintas según quien las use. Así, existencia, en Heidegger, es el modo de ser propio de la persona humana, al que llama *Dasein*. Para Jaspers, existencia significa el ser del hombre en cuanto éste ha llegado a ser "realmente él mismo". Sartre llama existencia al ser del hombre en cuanto tal (lo cual, en verdad, es un no-ser o algo que se va haciendo). Marcel llama existencia al prístino modo de ser, previo a cualquier reflexión o indagación científica, al estado en el cual el hombre vive candorosamente en comunión con su mundo; estado éste, en que el hombre alcanza la plena realización de su propio "ser". De hecho, cuando Marcel dice *les êtres* se refiere exclusivamente a seres humanos. Y así, como ocurre con el término existencia, ocurre también con los otros términos. Esto se debe tener en cuenta para no sacar conclusiones erróneas y hallar coincidencias allí donde no las hay.

En realidad, todos los existencialistas afirman la prioridad ontológica del ser humano. Pero para Heidegger esto es solamente el punto de partida de toda una filosofía del ser, mientras que para otros el hombre es la preocupación fundamental de toda su filosofía. También es común a todas estas filosofías subrayar la "temporalidad" del ser del hombre o su "historicidad"; en lo que son, ciertamente, deudores de Hegel.

Es fácil comprender por qué el existencialismo atrajo a los psiquiatras formados en el psicoanálisis si recordamos que este último fue —como he tratado de demostrarlo— la culminación de una idea que acentuaba la importancia que debe concederse a la "historicidad" del individuo —rasgo esencial de la doctrina de Freud—. Y hay otros puntos de contacto. Porque los existencialistas no fueron, por supuesto, los primeros en preocuparse por el hombre y su naturaleza, ya que de una manera u otra esta

inquietud ha estado presente, desde los primeros tiempos, en la investigación filosófica. Mas las nuevas filosofías encararon el problema desde un ángulo distinto; no buscaron una respuesta al interrogante "qué es el hombre" por medio de un análisis del conocimiento, o merced a otros esfuerzos de la mente humana, sino mediante un estudio de los estados subjetivos, de aquéllos en los cuales el ego se manifiesta cognoscente de sí mismo y de su situación. La fenomenología y el análisis de las emociones y los "estados de ánimo" (*Stimmungen*) fueron el punto de partida de las reflexiones existenciales. En todo caso, independientemente de si fue la influencia de las experiencias de posguerra, o la de Kierkegaard, lo cierto es que el interés se centró principalmente en las experiencias emocionales, en aquéllas que hacen al hombre acerbamente consciente de los aspectos negativos de su existencia: angustia, miedo, desesperación, fracaso, tedio. No es necesario extenderse más para ver que aquí, también, nos encontramos con hechos que atañen al psicoanálisis o a la psiquiatría.

Debemos notar que esta fenomenología de la existencia del hombre, y particularmente de su modo de manifestarse durante sus experiencias emocionales, no debe confundirse con la fenomenología de E. Husserl, a pesar de la influencia que éste ejerció sobre el pensamiento existencialista, directamente y a través de Scheller. La filosofía de Husserl no es existencialista. Se ocupa del individuo sólo indirectamente. Pero enseñó a los filósofos —y a los psicólogos— del siglo xx a "volver a las cosas en sí", independientemente de teorías, interpretaciones, e ideas preconcebidas.

Una emoción o "estado de ánimo" es lo que una persona "es" en determinado momento; allí se pone de manifiesto su personal modo de ser. Asimismo, las acciones y las motivaciones que hay tras ellas no son únicamente expresiones de lo que un hombre "hace" sino también de lo que es. Todos los existencialistas ven a la libertad como el atributo fundamental del ser humano. Consecuentemente, las categorías que generalmente sólo figuran en la ética, como norma consuetudinaria de conducta, aquí se conciben como categorías del ser humano. Términos como "cuidado" (*Sorge*), en Heidegger; lealtad y fidelidad en Marcel; coraje

—como el coraje "de ser"— en Tillich, no se refieren solamente a la conducta sino al auténtico ser del hombre (3).

Esto hace inteligible que los existencialistas insistan en el significado ontológico de las relaciones interpersonales. "Ser-con" es un constitutivo de la existencia humana. La existencia del hombre se realiza a sí misma al comprometerse, al estar *engaged*. Por eso el hombre está, en cuanto existente, determinado por el "otro". Esta conclusión supone cosas bien distintas según se la vea a la luz del pensamiento de Marcel o de Sartre. La relación verdadera, genuina y fundamentalmente humana con el otro es, para Marcel, la del "Yo" y el "Tú". Cuando a nuestro prójimo se lo trata como "él" es porque no se le reconoce humanidad y porque se lo ha degradado a la condición de objeto. De ahí que comunión y amor sean las dos categorías fundamentales de la concepción de Marcel sobre las relaciones humanas. La concepción de Sartre es diametralmente opuesta a la de Marcel. Aquí el otro aparece como algo fundamentalmente hostil, como una amenaza. Yo he llegado a ser "consciente de mí mismo" a sentirme amenazado, avergonzado, despojado de algún modo de mi dignidad cuando *le regard de l'autre* cae sobre mí. Nada caracteriza mejor estas dos visiones que las palabras que estos filósofos ponen en boca de dos de los personajes de sus obras teatrales. La heroína de *Le monde cassé* de Marcel comprende que todos los hombres están unidos: *Il y a une communion des pécheurs comme il y a une communion des saints.* Mas las últimas palabras que se dicen en *L'Huis clos*, de Sartre son: *L'enfer, c'est les autres!*

El Ser-con, el *Mitsein* de Heidegger, la relación esencial del hombre con sus semejantes, es una forma particular de un hecho más universal: que el hombre se encuentra continuamente en "situación". No puede ser contemplado, ni contemplarse a sí mismo como un ser aislado que puede o no puede hacerse cargo de su situación. Porque confrontarse con una situación es algo inherente a la existencia del hombre. Tampoco es posible tratar

(3) La formación de categorías ontológicas en base a la conducta humana me fue sugerida por mi ex-alumna, la Sra. Guillermina de Vitry de Lacoste. Me imagino que en su futura tesis (parisiense) aclarará más este punto.

al ser humano como si fuera una instancia, un "caso" del hombre-en-general. Él es, definitivamente, esta sola persona, la que se descubre a sí misma en esta única situación.

La sucesión de situaciones constituye el "mundo". El hombre es —o ser un hombre es— lo mismo que "ser-en-el-mundo". Porque cada situación particular se proyecta contra el telón de todo un mundo. Y aun más, este mundo se impone en su totalidad en cada situación. La existencia del hombre en este mundo es temporal. Es decir, no sólo hay una sucesión de situaciones experimentadas, recordadas y previstas sino que en cada situación están presentes estos tres modos temporales. Luego volveremos sobre esto (4).

Antes, empero, es aconsejable caracterizar sucintamente las distintas formas de pensamiento existencial. De no hacerlo así, no quedaría en claro la importancia de estas filosofías para nuestro tiempo y su particular significación para la psiquiatría. Únicamente dos de los filósofos existencialistas más prominentes tienen importancia para la psiquiatría, razón por la cual los analizaremos detenidamente. Sólo uno, Heidegger, ha adquirido notorie-

(4) La preocupación por el tiempo no es una peculiaridad del existencialismo; es un atributo característico de la filosofía de fines del siglo pasado y de la del presente. Sin embargo, el tiempo de que hablan todos estos pensadores no es aquel que permite medir los procesos físicos, o la cuarta coordenada tiempo-espacio copiada de la ciencia moderna. Es tiempo como experiencia, como algo vivido, como un aspecto de la existencia humana. Es el tiempo de que nos habló primero Bergson en 1889 como *La durée pure* opuesta al continuo fluir del tiempo de la ciencia. El tiempo medido, el tiempo cronométrico, no sabe de presente; allí el futuro deviene en pasado en un punto sin dimensión. Pero el tiempo experimentado —*le temps vécu*, como Minkovski diría más tarde— sabe de un prolongado "ahora" (un *nunc stans*, como ya lo había señalado San Agustín) que se mueve más ligero o más despacio, que está lleno o vacío, etc. Independientemente de Bergson, Husserl desarrolló sus ideas sobre la "conciencia profunda del tiempo" en las conferencias que dio en repetidas oportunidades desde 1904 (ed. por M. Heidegger: *Vorlesungen zur Phänomenomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle a. S. Niemeyer, 1928). Así como hay un tiempo experimentado con propiedades que le son peculiares, así también hay un espacio experimentado que no coincide con el espacio geométrico. En estos dos aspectos la psiquiatría fenomenológica o existencial ha hecho importantes contribuciones.

dad, y sólo uno, Sartre, ha hecho categóricas afirmaciones en torno a la psiquiatría, en particular a la psicoanalítica. Es bastante raro que un filósofo como Jaspers, que en sus primeros tiempos fue psiquiatra, no haya mostrado interés en la evolución de la psiquiatría (por lo menos hasta donde yo estoy enterado); y que las ideas de Marcel, a pesar de ofrecer al psiquiatra interesantes observaciones, hayan sido aparentemente ignoradas hasta ahora.

Aun en una exposición tan resumida del existencialismo como ésta no se pueden omitir los trabajos de aquellos dos predecesores a quienes me he referido en más de una oportunidad: Kierkegaard y Nietzsche. Algunas observaciones sobre sus ideas servirán de adecuada introducción a nuestro informe sobre el existencialismo.

Cuando Kierkegaard murió en 1856 sus trabajos eran poco menos que desconocidos fuera de Dinamarca. Y aun allí eran considerados, según parece, sólo por sus implicaciones teológicas. El mismo Kierkegaard, acentuó su condición de "autor religioso". Su gran preocupación fue, exclusivamente, el interrogante de cómo el hombre puede ser verdadero cristiano; de sus relaciones con Dios, y del estado de vida adecuado para llegar hasta Él. La influencia de Kierkegaard sobre el pensamiento europeo comenzó a partir de 1909, cuando sus trabajos fueron traducidos al alemán. De inmediato llamó la atención —prueba de que el mundo estaba maduro para ideas del tipo de las que él ofrecía—. Sin embargo, el pensamiento de Kierkegaard no interesó a sus lectores por su significación religiosa sino porque revelaba una nueva tentativa del hombre por captar el sentido de su condición. Para el teólogo danés existir significaba estar de pie ante Dios —y arrostrar Su presencia—. De ahí su carácter finito, su pecaminosidad, y su decepción de sí mismo, mediante la cual trata de desentenderse de la realización de lo que verdaderamente debería ser, y hacer. Dos de sus trabajos son particularmente interesantes para el psiquiatra: *The concept of Dread* y *The Sickness unto Death*. Ya sabemos que el temor o la angustia son fenómenos comunes para los psiquiatras, quienes encontraron en Kierkegaard, por primera vez, una fenomenología y un análisis penetrante de estos estados de la mente. En el otro trabajo Kierkegaard bosqueja

su peculiar noción de "desesperación": una desesperación desconocida, por otra parte, para el sujeto que la padece; una desesperación que bien podría denominarse "inconsciente". Según el autor esta desesperación se presenta en dos formas distintas. Ambas son desesperación, pero se originan en dos tendencias opuestas del individuo; opuestas según sus manifestaciones pero idénticas en su remoto origen. Surgidas las dos de la repugnancia del hombre a aceptar su condición de creatura. El hombre, al no admitir voluntariamente la razón fundamental de su existencia intenta tanto "ser desesperadamente quien es" como, no menos desesperadamente, "ser el que no es"; quiere convertirse en un absoluto o escapar de su condición finita y convertirse en alguna otra cosa; en algo más que humano. *El hombre rebelde* —el título de un libro de Albert Camus, nos muestra la desesperación tal como es concebida por Kierkegaard. Mas Camus ve en esta actitud la postrera autoaseveración del hombre, a quien Kierkegaard vio a través de su indómito pecado de orgullo, y a quien Heidegger designó más tarde como una "existencia inauténtica". Estas pocas observaciones bastan para evidenciar la importancia de Kierkegaard como precursor del existencialismo contemporáneo y, por extensión, también sus significaciones para la psiquiatría.

Nietzsche dejó de escribir en 1889. Los trabajos que había publicado y algunos que lo fueron —y como hoy se sabe también editados— por su hermana, tuvieron considerable influencia a fines del siglo XIX. Esta influencia aumentó, y hoy Nietzsche es reconocido como uno de los grandes factores que contribuyeron a delinear la mentalidad europea de antes y después de la primera guerra mundial. Los escritos de Kierkegaard fueron ignorados por Nietzsche. Cuando Georg Brandes se lo hizo notar ya era demasiado tarde; la carta que le envió llegó cuando comenzaba su desintegración mental.

En realidad, el pensamiento de estos dos hombres fue, en más de un sentido, diametralmente opuesto al del otro. Kierkegaard fue un cristiano apasionado (o posible cristiano; el pensador danés sintió que nunca había alcanzado su propio ideal) y Nietzsche fue el hombre que proclamaba que "Dios está muerto" (el posi-

ble ateo que finalmente tuvo que inventar un sustituto para la eternidad, el que concretó en la noción del "eterno retorno"). Fueron antípodas, precisamente, porque ambos sintieron hondamente que algo andaba definitivamente mal en el mundo de su época, y porque ambos buscaron el remedio, aunque en direcciones opuestas. Y los dos poseyeron una capacidad casi misteriosa para la investigación y el análisis psicológicos, y para descorrer el velo que cubre las profundidades más recónditas del ser humano.

Kierkegaard había hablado de la "apoteosis de la muchedumbre", de la dominación del común de las gentes. Nietzsche se refirió al pueblo en general como a *much too many* y quiso superar lo que él había denominado la "moralidad del rebaño". Ambos predicaron, por decirlo así, una nueva aristocracia; mas la aristocracia de Kierkegaard fue la de la humildad, la de Nietzsche la del orgullo. Y ambos acentuaron el papel del individuo. Pero el teólogo pensó que cada hombre es llamado a la plena realización de su ser y su destino, ordenado hacia Dios, mientras que Nietzsche creyó que sólo una minoría excepcionalmente capaz era la llamada a representar la verdad del hombre o su naturaleza ideal.

No es necesario, ni posible, ahondar más en estos dos autores. Creo que lo que ha sido dicho es suficiente para demostrar que el hombre —cada hombre— fue, para ambos, un problema capital. No hay que extrañarse, entonces, de hallar a lo ancho y a lo largo de la literatura existencialista, la impronta de sus ideas. No importa que este o aquel filósofo existencialista haya tenido poco o ningún conocimiento de las ideas de Kierkegaard o Nietzsche al comenzar a desarrollar su propia filosofía. La intelectualidad toda, de los primeros diez o quince años del presente siglo, fue impregnada con estas ideas.

Hace un instante señalé que hasta ahora sólo la filosofía de Heidegger ejerció influencia sobre ciertos psiquiatras, razón por la que tendremos que prestar atención a la persona de este pensador, aunque no a la totalidad de su filosofía.

Distinguiremos dos períodos en la obra de Heidegger, a pesar de que él mismo niega que sus ideas hayan sufrido algún cambio

notable (5). Pero su importancia para la psiquiatría radica exclusivamente en su primer gran trabajo *Sein und Zeit* (El ser y el tiempo) publicado en 1927, y en una conferencia *¿Qué es la metafísica?* pronunciada al hacerse cargo de la cátedra de filosofía en Friburgo, en 1929. Omitiremos, por lo tanto, sus últimos trabajos, los que, empero, deberían ser tenidos en cuenta si se quisiera considerar toda su filosofía (6). Pero mi tarea no es hacer la crítica de Heidegger, como tampoco lo fue criticar las doctrinas de Freud. Todo lo que debo hacer es poner en claro la significación que para la psiquiatría tuvo la filosofía de Heidegger, y la, en mi concepto, verdadera importancia de sus ideas con miras a la teoría y práctica psiquiátricas.

A Heidegger no le agrada que lo llamen existencialista, a pesar de lo mucho que ha hablado de existencia. De hecho, "el análisis del *Dasein*", es decir, la persona humana, es, para Heidegger, únicamente un paso previo hacia su objetivo principal: el estudio del ser-en-sí mismo. Su pensamiento se vuelve al *Seinsfrage*, la pregunta sobre el ser. Pero es su estudio preliminar, llamémoslo así, del hombre como existencia, lo que ha llamado la atención de los psiquiatras.

Es difícil verter las ideas del Heidegger a otros idiomas porque no siempre podemos encontrar en ellos los términos equivalentes a los utilizados en el original alemán. Heidegger distingue: 1) "entes" reales o ideales; esta piedra, este hombre, esta idea. 2) El ser de tales entes —el ser ideal de una noción, el ser real o real-ser de una piedra, el ser propio de una persona, llamado *Dasein*, cuyo modo de ser es la "existencia"—. 3) *Das Sein*, el ser que no es este o aquel ente, o aquel otro, sino

(5) K. Löwith: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit.* (Frankfort o. M., Fischer, 1953).

(6) Para un estudio crítico sobre toda la filosofía de Heidegger ver H. J. von Rintelen: *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.* Meisenheim a. G., Hain, 1957; J. Collins: *The existentialist* (Chicago, Regenery, 1952); H. Kuhn: *Encounter with Nothingness* (Chicago, Regenery, 1948); Fr. Bollnow: *Neue Geborgenheit.* (Stuttgart, Kohlhammer, 1955). M. Grene: *Heidegger* (New York, Hillary House, 1955).

aquello que determina a los otros entes y a lo que éstos se refieren en cuanto ente. Es en este Ser, en esta tercera acepción, en que se centra su filosofía. El *Dasein* u hombre, es lo propio de esta indagación, porque sólo en el hombre, en estado consciente, el ser llega a tener conciencia de sí mismo, llega a captarse diáfanamente. Él es *Lichtung des Seins*, un término intraducible que significa tanto un espacio despejado, un claro, como la claridad o iluminación. Es en la existencia de cada uno de nosotros donde reconocemos al ser, y donde éste se capta a sí mismo. El análisis del *Dasein* se convierte así, en el único modo de aprehender el interrogante del ser.

Aquí debemos enfrentarnos con un ejemplo peculiar del modo de filosofar de Heidegger, y que se acentúa cada vez más como su característica principal: la búsqueda del implícito sentido de las palabras. Porque el lenguaje es, como diría más tarde, "la morada del ser". Los términos que el filósofo analiza —de una manera que conceptúo generalmente infundada y arbitraria— han sido tomados, casi sin excepción, del alemán y del griego; otra circunstancia que hace su traducción extremadamente difícil. Afortunadamente, sin embargo, no tenemos necesidad de informar sobre los últimos logros de la filosofía de Heidegger, ya que, como dije antes, no han ejercido influencia sobre el pensamiento psiquiátrico.

En la medida en que trata del "análisis del *Dasein*", la filosofía de Heidegger tiene mucho en común con la de los existencialistas. Porque todos ellos han subrayado el ser-en-el-mundo, y el ser-en-una-situación. El hombre no debe ser considerado como algo aislado, como un ser que podría o no, entrar en contacto con el mundo y sus semejantes. Por el contrario, el ser del hombre está constituido precisamente por estas relaciones.

No hubiera sido necesario señalar enfáticamente este aspecto de la "condición humana", ni la idea hubiera parecido nueva, si la mentalidad moderna no hubiera olvidado la verdadera significación de la observación de Aristóteles de que el hombre es un "animal social". Porque lo que Aristóteles señaló no fue que el hombre tenía estas y aquellas propiedades, y entre ellas "también" la de ser un ser social. El hombre es humano por ser social así como es humano por ser racional. Pero la escuela asociacionista

que concebía al hombre como una suma de elementos simples y relativamente independientes (un conjunto de ideas, sensaciones, instintos, complejos, etc.) también vio en la sociabilidad del hombre un elemento adicional.

De ahí que el hombre esté relacionado, en virtud de su naturaleza, a su mundo. Mas ese mundo no es el de su elección o hechura. El hombre ha sido "lanzado" a él, y lo encuentra extraño, incomprensible, y amenazante. Una de sus experiencias fundamentales, aquella en la cual o por la cual, ha llegado a enterarse de su propia condición de ser, es, consiguientemente, la de la angustia o el terror. Atrapado en las garras del temor el hombre se enfrenta con la Nada y su "perverso" poder. Es la Nada la que lo "anonada". El verbo creado a partir de la palabra nada es un neologismo chabacano, pero corresponde exactamente al que usa Heidegger, y que Sartre tradujo como *néantir*, también un neologismo. Heidegger ha dedicado muchas páginas a la fenomenología del temor, y esta parte de su obra ha llegado a ser particularmente importante para los psiquiatras.

Sin entrar en una discusión detallada de toda la filosofía de Heidegger, debo señalar, no obstante, que su renombrado análisis del temor —y lo mismo se puede decir del de Sartre— es, en mi criterio, incompleto. Uno tiene la impresión de que los existencialistas se fían demasiado en sus experiencias individuales y no se preocupan por averiguar hasta dónde estas experiencias pueden tener significación paradigmática. Si uno no está satisfecho con el simple registro de las observaciones de una persona que sufre ataques de temor o angustia, pero la induce a describir, hasta donde ella pueda, sus experiencias, descubre un rasgo que aparentemente ha escapado a la consideración de Heidegger o que éste conceptuó de poca importancia. Es la Nada, si la llamamos así, que está presente, y que amenaza apoderarse del individuo, pero no en virtud de su propio poder, sino por una fuerza agobiante aunque bastante vaga e ignota, que lo "empuja", por decirlo así, hacia el abismo de la Nada (7). He tenido que men-

(7) Yo he discutido este punto, y tratado de dar una descripción más completa de la experiencia del terror en varios estudios; el más reciente

cionar esta circunstancia a pesar de carecer de tiempo para ampliar su significación, porque los psiquiatras que elaboraron su propia fenomenología a partir de la de Heidegger, confiaron en ella, en mi concepto demasiado, sin preguntarse si ésta respondía, en todos sus aspectos, a los hechos que ellos confrontaban.

El temor es, sin embargo, sólo la manifestación más pronunciada de la Nada. Es esta experiencia la que hace al hombre consciente —en grado sumo— de la precariedad de su existencia, del carácter finito de su ser, y de la necesidad de persistir en el enfrentamiento de la siempre amenazadora Nada. Hay otras experiencias menos formidables, pero no menos significativas; por ejemplo el tedio. La revelación final del carácter finito y temporal de la existencia del hombre es la muerte. El ser del hombre es una "existencia que tiende hacia la muerte". El hombre no puede tener experiencia de su propia muerte, ni imaginársela, pero la certidumbre de su muerte lo acompaña lúgubremente durante toda su vida.

Recordemos ciertas observaciones de Pascal. El hombre, como todos los seres vivos, debe morir. Y puede ser contemplado como un "junco endeble", pero es "un junco pensante", *un roseau pensant*, que sabe que tiene que morir. Mas también podemos pensar en el psicoanálisis y en el énfasis que Freud puso sobre el "valor posicional" de las experiencias y del "instinto de muerte". Pero las tentativas psicoanalíticas difieren notablemente, no obstante, de las de Heidegger. La concepción de Freud es esencialmente "solipsista". Esto es evidente, entre otras cosas porque el término que usa para designar a la otra persona, en su nomenclatura, es el de "objeto sexual". No es aventurado decir que para Freud, el mundo, incluyendo a la otra persona, existe como una "oportunidad para satisfacer". Y esto es así, porque en cierta forma, estas ideas son el extremo opuesto de la visión que contempla al "ser-en-el-mundo" como lo propio del ser del hombre. También podemos anotar la negativa, por parte de la mayoría de los

"Les Tenèbres, le silence et le néant". *Rev. de Métaphys. et Mor.*, 1956, nº 2, 161.

psicoanalistas "ortodoxos", a considerarse "comprometidos" con una posición psicoanalítica.

La transferencia es un rasgo inevitable del proceso psicoanalítico, pero no debe, o no debería, envolver al analista. Se debe notar, sin embargo, que en esto se ha operado un cambio y que el impacto del existencialismo ha sido un factor preponderante en esta evolución.

Antes señalé que el hombre era "arrojado" al mundo y a la existencia. Su destino y su situación no están en sus manos. El hombre debe aceptar la realidad tal cual es, vivir su vida consciente de su carácter finito, y tener por cierta la muerte. Mas el hombre —y aquí la semejanza con Kierkegaard es evidente— se niega a conocer su verdadera situación. No quiere enterarse que tiene que morir. No quiere enfrentar el hecho de que su ser está expuesto, sujeto a un mundo, al que no puede dominar y en donde, sin embargo, debe existir. Pero no puede escapar por completo a la comprensión de su incapacidad para colmar, o dar forma acabada, a su destino, por sus propios medios. Al rehusar a su conciencia lo distintivo de su ser, se vuelve culpable. La culpa, dice Heidegger, es un sentimiento que impregna por completo la existencia humana. Es indudable que aun cuando esta concepción no es la psicoanalítica tiene con ella ciertos puntos de contacto.

Arrojado al mundo, amenazado por la Nada, cierto de que debe morir, sacudido, por así decirlo, en los cimientos de su ser, el hombre trata de escapar haciendo frente a aquello que no puede ignorar. Huye a una forma "inauténtica" de existencia, esencialmente "no verdadera", en el sentido en que decimos esto es "verdadero oro".

Lo más inauténtico, lo menos genuino, lo menos personal, lo menos singular, es lo que se convierte en su existencia. El hombre piensa, hace y dice aquello que "uno" piensa, hace y dice. Se mueve y habla en una atmósfera meramente vacía —*Gerede*— y es absorbido por las masas, es su víctima (*Dem man verfallen*). No es necesario extendernos más para ver la relación que existe entre este pensamiento de Heidegger y las ideas de Kierkegaard y Nietzsche. Pero se puede agregar algo sobre la similitud que hay

entre la existencia inauténtica de Heidegger y la situación del "hombre manejado desde fuera", descrito por Riesman, mucho después de Heidegger. El hombre que "concuerda", que se somete al grupo que únicamente tolera "divergencias marginales", que es renuente, o impotente, para fructificar en una "personalidad auto-actualizada" (A. Maslow) ([8]), que no se atreve a ser él mismo, y que por idéntica razón depende, en su auto-evaluación de la opinión de los demás; es el que lleva la batuta de una forma de existencia "inauténtica". Su vida es, como ha dicho J. P. Sartre, la de quien vive de "mala fe"; también podría decirse que es un neurótico, o al menos, cierto tipo de neurótico.

Como explicaré más adelante tanto el conformismo como la neurosis pueden ser considerados como "evasiones". "Evasiones hacia la enfermedad", que es, como sabemos, una expresión freudiana —evasiones, especialmente, hacia lo inauténtico—. En realidad, hay muchos casos en que una existencia inauténtica es, sin duda, algo que puede ser reputado como una "neurosis sin síntomas". Frecuentemente, sin embargo, las existencias inauténticas devienen neurosis plenas de síntomas.

Ya debe ser evidente, al menos así lo espero, que los temas de angustia e inautenticidad, tal como aparecen en la filosofía de Heidegger, están directamente vinculados a algunos de los problemas fundamentales de la psiquiatría. Lo que no es menos cierto en aspectos como "ser-en-el-mundo" o "ser-en-el-tiempo". Porque el mundo nos es "dado", de una vez; está allí, como una creación del hombre, o como una materia prima a ser transformada por obra del hombre. La vida del hombre es, fundamentalmente, anticipación. El hombre está —usando las palabras de Heidegger— siempre "adelante de sí mismo". Vivimos, de hecho, más en el futuro —aunque no en un futuro inmediato— que en el presente actual. Sin embargo, a pesar de nuestros deseos de vivir en el presente actual, somos, inevitablemente, conducidos hacia el futuro. Es el futuro el que da sentido al presente. Allí donde no hay futuro, la vida se vuelve un alto. Es lo que

([8]) A. H. Maslow: *Motivation and Personality* (New York, Harper & Bros. 1954).

ocurre en la vejez, y de manera distinta en los estados de melancolía, de los que hablaremos en seguida.

Pero no es sólo el futuro en cuanto tal, y la inmersión de la existencia humana en el movimiento del tiempo, los que determinan esta situación. Lo que es de importancia decisiva es la actitud que el individuo asume, clara y conscientemente, u oscura e inconscientemente, con respecto a la forma que va a adoptar su existencia. Existir es "proyectarse uno mismo" como dice Heidegger, "sobre el horizonte de la temporalidad". Este pensamiento ha sido exagerado, hasta lo grotesco, por Sartre, para quien el hombre se convierte en su propio proyecto, y para quien la existencia sería tan incierta como para negar que el hombre tenga una "naturaleza".

La proyección hacia el futuro concuerda con la existencia del hombre sólo en la medida en que ésta logra su autenticidad. La existencia inauténtica es una suerte de degradación, o despersonalización aun cuando sea lo más común, y lo que hoy en día goza de general beneplácito. La noción de la adaptación por la adaptación misma, derivada de la creencia de que adaptarse es lo mismo que gozar de buena salud o de normalidad, es la superlativa negación de la autenticidad. El hombre puede ilusionarse pensando que ha obtenido la seguridad y vencido a la soledad, pero al pensar así se engañará, y ocasionalmente tendrá que pagar por haber violentado lo más profundo de su naturaleza.

Ya me he referido al hecho de que Heidegger —así como Sartre y varios otros— considera tales experiencias sólo como casos de angustia, soledad y encuentro con la nada, lo que es bastante extraño si pensamos en el énfasis puesto en "ser-con". Uno esperaría ver mencionados fenómenos tales como la amistad —brindada y recibida— el sacrificio, y sobre todo el amor. L. Binswanger y Fr. Bollnow, entre otros, han notado esta omisión en Heidegger, a pesar de profesar gran admiración por su filosofía.

Este aspecto negativo de la nueva concepción del hombre es particularmente pronunciado en la obra de Sartre. Para él, "ser-con" es a primera vista, una relación hostil. La "mirada del otro" es siempre crítica y agresiva. Todas las relaciones humanas —en-

tre ellas el amor— suponen, en última instancia, una lucha por el poder. El hombre, siempre tratando de ser algo, nunca es nada. Es *pour-soi*, consciente de sí mismo, y opuesto al masivo, impenetrable *en-soi*, consciente de todo lo que no es. Su más ferviente, pero siempre inalcanzable anhelo, es unir dentro de sí el *en-soi* y el *pour-soi*, es decir, llegar a ser Dios. Pero el hombre nunca podrá dominar el mundo, por ser éste fundamentalmente absurdo, carente por completo de sentido. No obstante, podrá golpearse una y otra vez contra la mole de una realidad absurda e incomprensible. Es completamente incapaz de comprender por qué todas las cosas, él incluso, deben existir. En la novela de Sartre *La Nausée*, el héroe, incomprensiblemente una personificación del autor, sentado en un parque mira la oscura y vivoreante raíz de un castaño. ¿Por qué está allí? Es superflua, tan *de trop*, como todas las cosas. Allí todo carece de sentido, es inconexo, y la reacción es la náusea. Porque este filósofo es, sin duda, un cartesiano intensamente frustrado al que le gustaría volver inteligible todo lo que es, y, al verse imposibilitado de hacerlo, concluir que nada tiene sentido ([9]).

La visión que nos da Sartre del mundo se parece bastante a la de ciertos neuróticos, especialmente en los casos de neurosis compulsivas. Su retrato del hombre suena casi *verbatim*, como aquel que Alfred Adler trazó de la personalidad neurótica, la del individuo que quiere ser Dios ([10]).

El único pensador existencialista —al que, en realidad, le desagrada que le den ese nombre— cuya concepción tiene en cuenta los aspectos positivos de la naturaleza humana y su situación, es, como lo he señalado antes, Gabriel Marcel; siempre y cuando omitamos los escritos de Martín Buber, los que tienen mucho en

([9]) Sobre el Cartesianismo esencial de Sartre ver: Qu. Lauer: *The Triumph of Subjectivity*. (New York, Fordham Univ. Press, 1958); también mi artículo: "Über das Weltbild in anankastischen Syndromen und in der Philosophie von Jean-Paul Sartre", Jahrb. f. Psychol. u. Psychother., 1958, VI, 203.

([10]) La notable similitud existente entre ciertas ideas de Sartre y las de Alfred Adler han sido observadas por A. Stern en: *Sartre, His Philosophy and Psychoanalysis*. (New York, Liberal Arts Press, 1953.)

común con los de Marcel. Aquí, la relación Yo-Tú pasa al frente. El hombre es plenamente él mismo y vive auténticamente, si, y en cuanto, se abre al otro. Siempre y cuando esté listo para compartir, para dar, para amar, y para entrar en comunión con los demás. En algunos aspectos Marcel parece haber ido demasiado lejos. Ya que, aparentemente, piensa que la comunión amorosa dimana un flujo real y sustancial que va de uno a otro. El filósofo también exagera la oposición entre objeto y sujeto, la que para él estaría abolida en la comunión. Particularmente, su noción de objeto es extremadamente estrecha, porque limita la acepción del término sólo a aquello que es "objetivamente conocido", en un sentido científico, donde el sujeto que conoce ya no juega ningún papel. Marcel hace una importante distinción entre "ser" y "tener". Tener es poseer, estar en condiciones de disponer —algo, sin duda, bien típico de la mentalidad media de nuestros días—. Porque la mayoría de la gente piensa que debe "tener" cosas, como una culminación de su propio ser, y lo piensa así, porque su ser persiste, por decirlo así, en estado embrionario; no fructifica, no ha madurado plenamente y no es consciente de su personalidad. Necesitan las cosas —y que los demás sepan que las tienen— en razón de su latente inseguridad. Y encuentran apoyo en sus bienes porque su ser está subdesarrollado. Nadie pretende escatimar al hombre sus bienes y el placer que pueda encontrar en ellos. Predicar el ascetismo estaría tan desprovisto de sentido como confiar en sus posibilidades de éxito. Pero lo que el hombre debe adquirir, o readquirir, es, si mi interpretación de las palabras de Marcel es correcta, el sentido del ser, el que alcanza su expresión más alta en su comunión con los otros seres, y con Dios.

Marcel no está menos enterado del aislamiento del hombre y de su necesidad de superarlo, que los otros pensadores mencionados. Mas para él esta soledad no se vence por medio de "ajustes" más o menos mecánicos, sino merced a vínculos comunitarios estrictamente humanos, en virtud de los cuales cada uno "confía en el otro". Sólo así el hombre dejará de estar solo y podrá realizarse plenamente.

Resumiendo: La mayor contribución del existencialismo a la psiquiatría es, en mi concepto, el énfasis puesto en la condición

del hombre como un "ser-en-el-mundo"; en su condición de ser humano, y, en razón de esta relación, también en lo que no es. Especialmente importante es la comprensión del sentido del "ser-con". Sentido que no supone relaciones accidentales o meramente externas, superficiales, generalmente llamadas sociales, sino aquellas genuinamente esenciales en las cuales el Yo implica el reconocimiento del "Tú" y viceversa. Pero esto, sin embargo, solamente es posible en una existencia auténtica, donde el hombre acepte plenamente ser el que es, donde acepte ser un ser finito, y hasta el inexorable hecho de la muerte.

Ser un ser humano significa existir auténticamente como tal, en plena realización de la condición humana. Entre esta autenticidad perfecta, y el nivel más bajo alcanzado por el hombre que es absorbido por las masas, hay muchos grados. También hay una gran variedad de existencias. Cada uno de nosotros tiene un modo peculiar de existir, de ser un ser. Para comprendernos unos a otros, para tratar con cada uno de los otros, de una manera que permita obtener un resultado satisfactorio en las relaciones humanas, precisamos ser conscientes de nuestra existencia —de la de este hombre, de la mía, de la suya, de la del paciente—. Pero no hay forma de captar de una manera inmediata el ser íntimo del otro, así como tampoco es cierto que se logre una visión correcta de su ser cuando éste nos permite, por decirlo así, escudriñarlo. Mas en virtud de la relación estricta y constitutiva existente entre el individuo y su mundo, el análisis de este último ofrece una vía de acceso a su ser. El análisis existencial es, antes que nada, un análisis del mundo tal como lo experimenta el individuo.

CAPÍTULO III

LA APROXIMACIÓN EXISTENCIAL EN PSIQUIATRÍA

La existencia misma, lo que la determina como existente, o el modo de ser propio de un individuo, no puede ser estudiado o descrito como si fuera un objeto aprehendible, por medio de alguna forma inmediata de comprensión. Aun si afirmáramos que dicha intuición directa de la existencia del otro puede ser lograda, aun así, nos sería imposible transmitir el contenido de semejante visión. Porque todas las propiedades que nosotros atribuimos a una persona, y por medio de las cuales tratamos de caracterizar su ser peculiar, individual, designan sus vinculaciones con el mundo en que vive. Todo lo que podemos decir de él es que responde, de una manera o de otra, a ciertas características del mundo. Y lo comprenderemos, hasta donde nos sea posible, únicamente cuando hayamos comprendido cuál es su particular visión del mundo, la que impulsa su comportamiento, sus exteriorizaciones, en fin, la que determina la totalidad de su ser. Comprender al otro significa, justamente, ver las cosas desde "su punto de vista", llegar a representarse el mundo de la misma manera que él.

Para comprender al poeta debemos ir a su terruño, así como para captar la poesía debemos visitar el mundo de la poesía, como

lo anotó Goethe (1). La segunda parte de este adagio nos enseña que la tierra no es la simple región geográfica, ni la suma total de costumbres y otras cosas por el estilo, sino la totalidad del mundo tal como ésta se manifiesta al poeta, la totalidad de su experiencia universal, que es lo que da sentido a su poesía.

Cada uno de nosotros vive, en cierto modo, en un mundo propio, por lo menos en la medida en que lleve una "existencia auténtica".

"Todos los hombres despiertan a la vida en un mundo que les es común, pero durante el sueño lo abandonan precipitadamente para morar en uno propio". Este pensamiento de Heráclito todavía está vigente. Sin embargo, no es sólo durante el sueño que cada uno de nosotros tiene su "mundo privado". Todos tenemos algún pequeño rincón de nuestra exclusiva pertenencia. Cuanto más invade este mundo privado el mundo común a todos y lo transforma, mayor es la incomprensión que rodea al individuo, el que aparece ante los ojos de los demás como anormal.

Mas sólo parece anormal, al menos a primera vista. Ya que también es posible llegar a comprender un mundo completamente distinto al propio si somos capaces de captar cómo y en qué ese mundo privado difiera del nuestro y de aquel que compartimos con la gran mayoría de nuestros semejantes. Durante los últimos tiempos ha aumentado notablemente nuestra capacidad de comprensión; hoy día podemos discernir mejor las peculiaridades de esos mundos privados. Hemos llegado a entender mejor a las otras naciones y civilizaciones, a las edades pasadas, y a comprender más, puntos de vista bien distintos de los nuestros. En este sentido la antropología cultural ha hecho grandes progresos, a pesar que muchos de nosotros todavía somos víctimas de aquello que fue denominado la "opinión etnocéntrica"; la ingenua e insostenible

(1) Wer das Dichten will verstehen,
Muss ins Land der Dichtung gehen;
Wer den Dichter will verstehen,
Muss in Dichters Lande gehen.

Mote: "Notem und Abhandlungen", anexado al *West-östlicher Divan.*

presunción que afirma que todo lo extranjero debe ser juzgado de acuerdo a nuestros cánones.

Los avances de la antropología cultural en este terreno pueden ser comparados a los logrados por la psiquiatría gracias al aporte de la aproximación existencial. Ahora bien, para explicar en qué consiste esta contribución debemos resumir varios estudios publicados durante los últimos años. En su mayor parte son casos de esquizofrenia, algunas neurosis, y estados maníaco-depresivos. Como se trata de trabajos accesibles no creo necesario referirme a ellos, lo que, aparte de ser una mera repetición, resultaría monótono. Pienso, más bien, que es preferible esbozar las esperanzas —que en gran parte sólo debemos considerar como tales— que se pueden cifrar en la aproximación existencial. Es decir, trataré de aprovechar este enfoque para caracterizar brevemente varios tipos de "mundos anormales", y sus correspondientes formas anormales de existencia; tal como éstas llegan a manifestarse en sus distintas clases.

Previamente debemos hacer una aclaración respecto a la noción de tipo, a la que nos referimos hace un instante. Individualizar y describir tipos no es lo mismo que elaborar una clasificación. La clase se define en base a un cierto número de propiedades que se presentan en un individuo incluido dentro de la misma. También se pueden presentar rasgos adicionales, que ocasionalmente constituirían la base de una ulterior clasificación en subclases. Mas los rasgos esenciales deben estar presentes allí. Consecuentemente, no hay "casos fronterizos", al menos en lo referente a las clases. Puede haber clases intermedias, pero cada clase se define estrictamente por un número determinado de rasgos. Una clase se forma cuando se establece este número mínimo de caracteres; se reúne una cantidad de individuos que uno cree que se asemejan entre sí por varios motivos y se determinan cuáles son los rasgos que aparecen en cada uno. Un individuo determinado es o no es miembro de dicha clase, y ninguno es más representativo de su clase que cualquier otro. Así, un gato vagabundo no es ni más ni menos felino que un león.

Para formar un tipo se procede de una manera completamente distinta. Aquí, el punto de partida no es el conjunto de individuos,

sino un solo individuo, el caso "más hermoso", como lo llamó Ernst Kretschmer, el que se nos manifiesta como particularmente representativo. Hermoso no tiene aquí un significado estético; denota la simultaneidad con que se presentan los rasgos típicos durante todo el desarrollo. Los tipos, por lo tanto, carecen de límites definidos, se funden y confunden entre sí, y permiten presuponer la existencia de "casos fronterizos". La mayoría de las divisiones médicas, especialmente en psiquiatría, son más tipologías que clasificaciones. Un individuo pertenece a una, y solamente una, clase. Podría afirmarse que es miembro de otra únicamente en el caso de que esta otra clase hubiera sido construida sobre la base de rasgos diacríticos totalmente diferentes. Mas esta univocación no existe en el caso de los tipos. Asimismo, también es posible que halla tipologías de diferente clase, que se superpongan y combinen entre sí de distintas formas (2).

Esto es evidente en el caso de psiquiatría. Históricamente hablando, el punto de vista tipológico prevaleció hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando primero en Francia, con Moreau, Morel y Magnau, y luego en Alemania, con Kahlbaum, Hecker y especialmente Kraepelin, se aventuraron las primeras clasificaciones. Pero aun en aquella época el punto de vista tipológico no había perdido todo su prestigio. Esto se puede comprobar en las referencias hechas a los estados depresivos, casos de estupor, manías de persecución, etc., que se nombran en las descripciones de las distintas "clases" de enfermedades mentales.

Los "mundos anormales" de los que voy a hablar, son asimismo, tipos y no clases. Además, son tipos que no coinciden con los otros tipos psiquiátricos. Es muy posible que pacientes con enfermedades bien distintas, es decir diagnósticos bien distintos, vivan en mundos en un todo idénticos, como también es dable observar mundos completamente distintos en pacientes que sufren iguales trastornos.

Hagamos otra indicación previa. Ya he dicho que para comprender al enfermo debemos, por decirlo así, insertarnos en su

(2) C. G. Hempel y P. Oppenheim: *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik.* (Leiden, Sijthoff, 936.)

mundo. Esto también supone que uno debe ser consciente del hecho de que tanto las palabras, como cualquier otro acontecimiento, no tienen para él la misma significación que para nosotros. Si concedemos a las palabras el mismo sentido habitual que tienen, corremos el riesgo de no comprenderlo. Así, por ejemplo, malograremos nuestra comprensión de un hombre súbitamente intranquilo y receloso por el hecho de que se le ha cruzado un gato negro en el camino, si no tenemos en cuenta lo que eso significa para él. Nosotros vemos un gato negro, él, el signo de un aciago presagio.

A manera de introducción he de hablar primero de dos mundos que no se consideran anormales, desde el punto de vista psiquiátrico, pero que, no obstante, difieren notablemente de aquel en el cual vivimos los adultos y la gente "normal". Me refiero al mundo de los niños y al de la gente que ha nacido ciega.

Muchos consideran a los niños pequeños como si fueran adultos en escala reducida. Indudablemente no lo son, y una de las mayores diferencias está en que los niños deben vivir en un mundo hecho por los adultos donde todas las cosas son demasiado grandes. Un mundo donde cuesta resistir, y donde muchos esfuerzos están condenados al fracaso. Además, es un mundo donde se desconocen las leyes y donde puede ocurrir lo imprevisto, y en cualquier momento. Los acontecimientos resultan inesperados y los adultos impronosticables. Y donde los conocimientos recientemente adquiridos pueden resultar poco dignos de confianza. Es un mundo extraño y desconocido, en el que el niño se encuentra completamente perdido sin la protección de sus padres todopoderosos, y donde a veces, hasta éstos le fallan. La Dra. María Montessori ha señalado que los niños deberían vivir en un mundo proporcionado a su tamaño, fuerza y capacidad. Pero esto sólo puede ocurrir durante unas pocas horas al día, en un jardín de infantes como el de la Dra. Montessori. Los niños pasan la mayor parte de su tiempo en un mundo de adultos. No es extraño, entonces, que ellos, por sí solos, edifiquen otro mundo que penetra de una manera sutil, el "mundo real", y que a menudo resulta desconocido, aun para los padres más afectuosos. Y tampoco es extraño

que a los niños les parezca tonto mucho de lo que hacen los adultos. El niño hace lo que se espera de él, en parte para evitar consecuencias desagradables, pero mucho más, sin embargo, debido a una actitud de su parte, que bien podría ser descrita como generosidad. Pero nadie comprenderá las reacciones de un niño —las que frecuentemente son bastante desconcertantes— a menos que comprenda que esas reacciones están dictadas por, y de acuerdo, con una visión del mundo enteramente distinta a la del adulto (3).

Otro es el caso del ciego de nacimiento. Éste ha crecido; participa de la vida de los demás. Éstos piensan que lo comprenden, y él piensa que los comprende a ellos. Lo cual, en gran parte, es cierto. Pero, sin embargo, hay profundas diferencias. La persona vidente cree que el mundo del ciego es idéntico al suyo, salvo por la falta de vista. Es decir, que allí sólo falta luz y color. Esta creencia tiene como fundamento el hecho de que el no vidente usa las mismas palabras que nosotros, a las que, aparentemente, asigna igual significado. Esto, empero, está lejos de ser cierto. Cuando el ciego se refiere a "distancia", la experiencia que informa esa palabra no es la misma, en absoluto, que en el caso de un vidente. Para este último, distancia significa "a lo lejos", en el sentido de una experiencia visual. El cielo está distante, y así el horizonte, cuando contemplamos el mar o las grandes llanuras. Distantes están las montañas azules que se divisan en la bruma, y todos los objetos que vemos pequeños, a pesar de saberlos grandes. Cosas éstas sobre las que el ciego no tiene experiencia. Para él la distancia está representada por la experiencia que le dan un número determinado de pasos, o el tiempo que tarda en caminar, o tal vez en viajar en tren. Para él una palabra como "rascacielos" denota, quizás, un largo viaje en ascensor, pero nunca la metáfora subyacente, la que carece por completo de sentido para un no vidente. ¿Cómo piensa en el tiempo? La mañana y la tarde, la noche y el día no existen para él. El tiempo puede ser sólo la duración de ciertas actividades o el ritmo de la vida diaria. Así, las dos categorías fundamentales que determinan nuestra experiencia del mundo que nos rodea tienen, para el ciego, una significación completamente distinta. Las expresiones más comunes del lenguaje corriente tienen, para él, asimismo, un sentido distinto. Nosotros decimos: Esto no está aquí, y basamos nuestra afirmación, en la inmensa mayoría de los casos, en un conocimiento visual. "No está aquí" significa para el ciego, fuera de su alcance, o imposible de ser tocado, merced a una serie de movimientos bien conocidos. Que algo "no está en su debido sitio", es, para nosotros, una intuición inmediata; para el ciego el resultado de una búsqueda más o menos prolongada. Y así con las innumerables metáforas —cuyo metafórico origen hemos olvidado en la mayoría de los casos— que derivan de experiencias visuales: esto está claro, ya lo veo, ¿no ve que es el mejor camino?, etc. —la lista podría no tener fin—. Pero estas pocas indicaciones son suficientes para mostrarnos que el mundo del ciego no es igual al nuestro menos color y luz; idénticas palabras llevan aparejadas distintas connotaciones según se trate de un ciego o de un vidente.

(3) Sobre esto se puede encontrar más en mi: *Psychology of Character.* (London-New York, Sheed & Ward, 1930; trad. del alemán *Das Werden der sittlichen Person*, Freiburg i. B. 1929, 4th ed. 1933.)

Estas breves consideraciones sobre el mundo de los ciegos pueden servir de punto de partida para un ulterior análisis existencial de los mundos anormales. Debemos reconstruir la estructura de los mundos de nuestros pacientes a partir de su lenguaje, su conducta, y de las extrañas explicaciones que nos suministran.

Las descripciones, bastante someras, a que me remitiré, no pretenden ser definitivas, y menos aun exhaustivas. Tratan, únicamente, de ilustrar sobre los resultados derivados de una consideración del existencialismo; lo que puede ser, y será, así lo espero, suficiente para permitirnos abarcar el alcance y las limitaciones de la aproximación existencial en psiquiatría —tema de mi última conferencia.

Dentro de los mundos anormales se pueden distinguir tres tipos principales, cada uno de los cuales comprende, a su vez, varios subtipos. He designado a estos tres tipos básicos como: *mundos defectuosos*, *mundos transformados* y *mundos pervertidos*.

I) Encontramos *mundos anormalmente* defectuosos en gente que posee una constitución mental débil, en casos de agnosia, y en varias formas de demencia, palabra que aquí denominará úni-

camente los estados de demencia causados por alteraciones orgánicas, como en paresias, senilidad causada por la arteriosclerosis u otras lesiones cerebrales difusas.

a) El mundo del débil mental puede describirse como un *mundo cerrado*. Estamos acostumbrados a hablar de distintos grados de deficiencia mental y a fundamentar esta distinción en base a los datos aportados por los tests de inteligencia. Así, atribuimos a una persona cierta "edad mental" que normalmente corresponde a una "edad cronológica" y que está por debajo de esta última en los individuos retardados. Sabemos, por supuesto, que un hombre de, por ejemplo, veinte años, con una inteligencia de doce, no es lo mismo que un niño de doce años de edad. El primero está intelectual, aunque no físicamente retardado. Su comportamiento difiere, en muchos casos, del comportamiento del niño, y otro tanto pasa con su mundo.

Porque el mundo de un niño normal es esencialmente "abierto". Está en continua expansión. No sólo se expande objetivamente, sino que su capacidad de expansión, tal como la experimenta el niño, es un rasgo típico de su mundo. En cambio, un mundo cerrado no sólo está rodeado por muros densos e imposibles de escalar sino también invisibles. En otras palabras, el habitante de este mundo no es consciente de sus limitaciones. Para él el "más allá" no existe. Únicamente los extraños ven ese mundo como una prisión; el que vive en él no. Otro tanto ocurre con cualquier desafío de lo desconocido, y más aun si lo desconocido está ausente. Consecuentemente, también están ausentes las preocupaciones causadas por el carácter problemático de nuestra existencia, y la angustia que responde a la amenaza de todo lo desconocido, de todo lo otro. Para el simplón todas las cosas son simples.

Mas esto no impide que esa persona, con tal de que su mal no sea grave, se las arregle para llevar una vida satisfactoria, y aun útil. Y bien puede acontecer —precisamente por su falta de problemas— que mantenga relaciones amistosas con sus semejantes. Nuevamente, es sólo cuando lo contemplamos desde fuera, objetivamente, que —si queremos expresarlo así— su "ser-con" no se pone a la altura que le demanda una existencia auténtica. Hasta suele pasar que el sujeto despliegue su simpatía profusa y cándidamente, y también su comprensión, porque su actitud hacia los demás no está "velada por ningún descolorido matiz reflexivo".

b) Un mundo completamente distinto es el de aquellos que sufren agnosia. A este mundo bien podríamos llamarlo *perforado*. En él hay agujeros, y el paciente, generalmente, lo sabe. Y también sabe que ya no está en condiciones de ejecutar ciertas acciones o hacer frente a determinadas situaciones que antes fueron comunes para él. Buena parte del mundo en que vivía ha desaparecido. Tareas que antes le resultaban sencillas, que ejecutaba casi automáticamente, ahora se han vuelto difíciles y al enfrentarse con ellas las ve como "situaciones catastróficas" (K. Goldstein).

Mas la pérdida sufrida es mayor. Ya no será capaz de superar escollos y situaciones que antes fueron relativamente simples. Algo ha desaparecido, algo concreto. No importa que atribuyamos esta desaparición a la pérdida de sus "reflexiones decisivas" como Gelb y Goldstein, o a la pérdida de una "función simbólica" como piensa Sir Henry Head. Lo que verdaderamente interesa es que ha desaparecido el "sentido" de un buen número de experiencias y sólo queda la fachada de las mismas.

Las cosas son tal cual las percibimos, pero ya no poseen ningún "sentido" ulterior. Allí donde alguna vez hubo *algo más* que su mera significación ya no hay nada. Así, trece cartas son sólo eso: trece cartas; distintas unas de otras. El paciente ya no capta que todas juntas forman una "mano de bridge". Consecuentemente, falta un matiz en aquello que se da naturalmente a la mente normal —aun cuando no siempre se note expresamente—. El mundo se ha achatado, por decirlo así; ha perdido profundidad. Independientemente del significado que le atribuyamos a este "sentido", convendremos en que ya no está allí; su lugar está vacío. El enfermo que padece agnosia enfrenta, sin duda, una situación "catastrófica", enfrenta a la Nada y, consecuentemente, reacciona con gran ansiedad.

Quizá no corresponda usar la palabra "mundo" al referirnos al medio o al ambiente en que viven estos pacientes. Un mundo digno de llamarse así no tiene agujeros. Es un todo homogéneo. Puede ser amplio o estrecho, abierto o cerrado, de peculiarísimas

características, pero sea lo que fuere es un todo estructurado. Estas consideraciones, empero —al menos hasta donde son apropiadas en el presente contexto— han sido sugeridas, más que en función de un análisis del "mundo perforado", por las situaciones que nos plantean los estados de confusión mental que analizaremos mejor más adelante.

c) En cierto sentido el mundo "perforado" es también un mundo cerrado, al menos hasta donde resulta imposible trascender una situación actual y concreta en procura de otras regiones que están "detrás" o "más allá". Utilizando una metáfora no del todo apropiada, podríamos decir que el mundo cerrado de los débiles mentales lo es horizontalmente, aunque, sin embargo, retiene, si no mucho, al menos algo de su profundidad. Mientras que el mundo perforado —por corresponder a una pérdida de las interpretaciones simbólicas y del discernimiento abstracto— no está tan restringido en el nivel horizontal como privado de su profundidad.

d) Un mundo que está disminuido en ambas dimensiones es un mundo *encogido*; es el mundo de la demencia. Más exactamente, un mundo contraído cuyos procesos terminan con la desaparición de todo lo que semeje un mundo.

No es necesario que nos explayemos en la consideración de este mundo. El fenómeno de la declinación de las facultades mentales originado por la paresia, la arteriosclerosis y la vejez, es bien conocido. La demencia senil, sin embargo, parece tener ciertas características que la distinguen de los otros procesos demenciales, al menos, en ciertos casos.

Las personas ancianas son más acerba y frecuentemente conscientes de la declinación de sus facultades mentales. Quizá sean, precisamente por este motivo, responsables; si no del proceso, por cierto, de la velocidad con que éste se opera. Esto puede resultar paradójico, por lo que requiere una aclaración.

Algo se puede aprender estudiando la actitud de aquellas personas que comprenden que su fuerza corporal amengua. Para muchos esto es una catástrofe, especialmente en estos días, en que se ha llegado a idolatrar a la juventud. En lugar de disfrutar los muchos placeres que aún les reserva la vida, sólo miran hacia atrás. Comparan el presente con el pasado, y sólo descubren pérdidas. En otros tiempos no fue así; la vejez disfrutaba de ciertas compensaciones, de gran prestigio; se la consideraba "venerable" y capaz de contribuir con sus consejos, fruto de su experiencia, etc. Pero en una era en que todo avanza rápidamente, la experiencia ya no cuenta como en otros tiempos. El "senado" de hoy día ya no es más lo "más antiguo y caracterizado del pueblo" y los "ancianos de la iglesia" generalmente sólo son los "viejos". Para muchos envejecer es una desgracia, hasta una tragedia. Deben "retirarse" y no saben adónde. Se sienten inútiles; deploran la pérdida del papel que antes les tocó jugar, por más pequeño que éste haya sido. Sólo conscientes de lo que se ha ido, son renuentes a ver qué hay aún de positivo en sus posibilidades —a las que ellos "renuncian"—. Ya no les interesa hacer uso de las capacidades que todavía poseen.

Es poco probable que actitudes de ese tipo aceleren o intensifiquen el proceso de la senectud, pero no cabe duda de que algunas veces estas manifestaciones se agudizan. También parece que frecuentemente los estados depresivos se originan en actitudes de este tipo y no en razón de alteraciones cerebrales. Además, la preocupación por el pasado bien podría ser, también, una retirada activa supeditada a la destrucción de los recuerdos más recientes.

Vivir en el pasado es vivir en un mundo de suyo significativo, porque es allí donde la persona tiene un lugar definido y donde no es superflua.

El mundo de los individuos seniles se caracteriza por un sentido de pérdida, que algunas veces asume tal intensidad que lo hace intolerable. Escapa a otro mundo imaginario en busca de la única solución.

Si es cierto que esta fuga al pasado tiene sus efectos saludables, también es cierto que es un factor que acrecienta el sentido de pérdida y hace a la persona afligida aun más consciente de su situación presente. Se sentiría mejor si no recordara lo que fue, y ya no es más.

Cuando el recuerdo del pasado y el olvido del presente no importan un sentido de pérdida, la vuelta al primero adquiere más la forma de un ensueño que la de un recuerdo actualizado. Consecuentemente, es sólo el presente actual el que cuenta. De ahí

que el mundo se contraiga todavía más desde que ha perdido, también, su último apoyo, aquel que, más o menos conscientemente, sustentaba su situación actual.

Que en el cuadro total de la senectud cooperan tanto los factores orgánicos como los psicogenéticos, es evidente, por el hecho de que una persona en esas circunstancias puede, sorpresivamente, revelarse capaz de proezas que ya parecían imposibles. En mi concepto, aún carecemos de una descripción cabalmente fenomenológica y "existencial" de los distintos estados de demencia.

II) Los *mundos transformados* presentan una serie de cuadros bastante distintos. Y que han llamado poderosamente la atención, aun más que los otros mundos anormales. De hecho, la mayor parte de los estudios inspirados en el existencialismo se refieren a casos de esquizofrenia. El mundo del esquizofrénico es uno de los tantos mundos transformados.

a) Consideremos primero el *mundo despedazado* de los estados de confusión mental. Como ya he señalado, la tipología de los mundos anormales no coincide con ningún otro grupo de perturbaciones mentales. De ahí que el tipo de mundo al que me voy a referir en seguida aparezca en casos bien distintos.

Si hay algún caso al que le corresponde la denominación de "completamente desconectado" es, indudablemente, a éste. No es que el mundo de las experiencias diarias haya desaparecido; persiste, pero como sumergido, por decirlo así, y saturado de espectros venidos del más allá. Parecería que las cosas no están en su debido sitio; acontecimientos misteriosos e incomprensibles se suceden unos a otros sin sentido; los objetos más comunes parecen tomar un aspecto nuevo y a la vez recóndito y amenazador. Es la combinación de dos mundos que, empero, tienen poco o nada en común.

El estado mental de estos pacientes ha sido comparado, a menudo, al del soñador; aunque no acertadamente, porque cuando soñamos vivimos en el mundo de los sueños, "mundo privado al que somos arrojados", ignorando la realidad que nos rodea. Pero durante los procesos de confusión mental el mundo fantástico del delirio se desparrama sobre el real. Los puntos de referencia comunes, y dignos de confianza, ya no sirven como medios de orientación. Entre las fases únicas y normales de los procesos naturales, se interponen otros elementos que despojan de toda significación a los hechos.

Uno bien podría preguntarse cómo es posible llamar "mundo" a algo semejante. Sin embargo, por poco que este mundo se asemeje a las experiencias normales, es, cuanto menos, una especie de mundo, desde que conserva restos de los principios fundamentales de orden —especialmente espacio y tiempo—. Las cosas están unas junto a las otras, los hechos se suceden unos a otros. Muchas cosas conocidas, también, siguen siendo lo que son, aun a pesar de hallarse confundidas con otras de naturaleza extraña. El orden, empero, es lo que hace a un mundo. El mundo despedazado muestra un mínimo de orden, pero orden al fin. Señalemos de paso, que urge aclarar qué se entiende por mundo, especialmente teniendo en cuenta la afirmación existencialista de que el ser del hombre es esencialmente un ser-en-el-mundo.

De ser esto así, la característica típica de la existencia del individuo afectado por un estado de confusión mental sería la de una existencia cambiante. Allí no hay forma de "estar en casa", este mundo está en continua mutación. La pérdida de la "orientación", el ignorar dónde se está, y el no tener idea del tiempo, bien pueden ser consecuencias de la alteración sufrida por su mundo y su ser. Cuando el paciente vuelve a la normalidad casi siempre se refiere a su estado como a un sueño. Pero lo que lo hace decir eso no es tanto la semejanza existente entre los sueños y su estado de confusión mental como la discontinuidad que hay entre su primera existencia, ahora recordada y resumida, y el episodio que originó la confusión.

El mundo de la persona perturbada es un mundo siempre incoherente y despedazado porque el mundo de la fantasía irrumpe continuamente en el de la realidad. (Evidentemente, llamar un mundo al conjunto de alucinaciones, interpretaciones y temores indefinidos, no es muy apropiado; pero después de todo, también llamamos mundo al de los sueños). Su existencia, consecuentemente, es precaria. Carece del apoyo que le hubiera prestado un mundo digno de confianza. Con todo, resulta discutible si corresponde o no hablar en este caso de una existencia "inauténtica".

Si se nos permitiera usar términos cuantitativos al referirnos a la existencia, bien podríamos caracterizar este modo de existir como "enflaquecido".

También se trata, obviamente, de una existencia insegura. Esta inseguridad, sin embargo, es solamente una de entre las muchas modificaciones existenciales designadas con ese nombre. Un hecho que a menudo se olvida es que hay muchos tipos de inseguridad. La inseguridad del individuo perturbado es la de un hombre "perplejo", porque ha perdido el sostén que le suministraba un mundo inteligible y ordenado. También, podría llegar a ser, secundariamente, la inseguridad de alguien amenazado por un peligro desconocido, que termina en angustia, porque de un mundo caótico e ininteligible pueden surgir toda clase de peligros inimaginables. En este sentido se parece a la inseguridad que experimentan los niños en la oscuridad.

La incoherencia de un mundo confuso se manifiesta tanto en la sección transversal de cada instante como en la dimensión longitudinal de un encadenamiento de hechos. Otra es la incoherencia del mundo de los maniáticos que termina en un *mundo inestable*. En este caso, durante cada lapso, el mundo conserva cierto orden; pero no hay orden en la sucesión de los mismos. El enfermo en un estado de excitación maníaca no se siente, generalmente, azorado. En su mundo se siente como en casa y no nota los cambios que se operan en el mismo a cada instante. Esta inestabilidad está relacionada a una compensación, es decir, al hecho de que cada circunstancia, cada idea, cada impulso alcanza idéntico grado de significación y, por lo tanto, se convierte en principalísimo tan pronto como emerge en la conciencia.

Esta transformación también puede ser descrita en términos de estructura, es decir, de acuerdo con la psicología de la Gestalt, como una nivelación de las diferencias existentes entre "figura" y "fondo"; o de acuerdo a la nomenclatura de William James, como un fracaso de los "estados esenciales" en su esfuerzo por superar los "flecos" que los rodean. Porque ninguna "figura" está suficientemente perfilada, por decirlo así, como para recortarse y llamar la atención o alcanzar significación propia; cada

detalle del "fondo" es igualmente relevante o, también, igualmente carente de importancia.

Esta descripción se refiere, por supuesto, a los casos más extremos, a aquellos de "evasión de ideas"; mas también se aplica, aunque de una manera menos pronunciada, a perturbaciones no tan acentuadas; aun en aquellos estados que difícilmente se podrían denominar anormales en un sentido clínico, como los conocidos como "hipomanías". En períodos de júbilo, también las personas ciclotímicas pueden dar señales de vivir en un mundo inestable.

Este mundo es ancho pero poco profundo. Las rápidas alteraciones que tienen lugar en él no permiten ni concentrarse ni realizar exámenes minuciosos. En muchos casos, sin embargo, vivir en semejante mundo afecta sorprendentemente poco la existencia. Es bien sabido que aun casos de este tipo, bastante agudizados, no son considerados como anormales por los profanos. (Esto resulta particularmente cierto en una época que aprecia mucho más la actividad que la holganza o la contemplación; hasta el extremo que hasta el relajamiento se convierte en algo que debe ser "hecho".) El impacto de un conjunto de impresiones continuamente cambiantes, e ideas a menudo anonadantes, hace que el individuo se sienta atrapado en una suerte de "vorágine" que gira a su alrededor en oleadas de hechos que no puede captar, a pesar de que se le revelan como particularmente interesantes; tan pronto como emergen, se le escabullen (4).

Resulta difícil encontrar un calificativo apropiado para la existencia que habita semejante mundo. Un aspecto de esta existencia que, al menos, puede ser caracterizado, es el de "falta de seriedad", si por este término entendemos una actitud que permite al sujeto dar crédito a los distintos datos de la experiencia y valorarlos en su justa significación. En este sentido también podemos hablar aquí de una existencia inauténtica, desde que la autenticidad implica una actitud con respecto a la satisfacción de la experiencia

(4) L. Binswanger nos ha suministrado un análisis detallado sobre la "evasión de ideas" en *Uber Ideenfluchs* (Zurich, Orel u. Füssli, 1933); originalmente publicado en *Schweiz. Arch. f. Psych. u. Neurol.*, 1931-1932.

tal que sea proporcionada a la naturaleza "objetiva" de las cosas y las ideas.

c) La confusión del mundo despedazado y la excitación maniática del mundo inestable son, indudablemente, mundos transformados. La transformación, sin embargo, no va muy lejos. El mundo normal, aquél donde todos nacen a la vida, subsiste luego de las transformaciones padecidas. Es cubierto por los fantásticos contenidos del primer caso, y disuelto y vuelto inconsciente en el segundo, pero preservando gran parte de sus rasgos fundamentales. Tenemos que enfrentarnos con otra clase de transformación en el caso de los otros dos tipos de mundos transformados, de los cuales el primero es el *mundo extrañado* de la despersonalización.

En el caso presente, como en los anteriores, la denominación o clasificación clínica de los estados mentales no reviste importancia. Si el síndrome de la despersonalización ocurre en un estado de melancolía o durante un proceso esquizofrénico (como un episodio de ciertos casos de neurosis), es, al menos, el mismo en sus aspectos básicos.

El nombre de "extrañamiento del mundo percibido" fue usado por primera vez, al menos hasta donde yo sepa, por C. T. Oesterreich en 1907, a quien le fue sugerido por las mismas personas a quienes había tratado (5). De hecho, nada es más común en tales casos que oirlos describir su mundo como algo que se ha vuelto extraño y de tal naturaleza que les resulta imposible caracterizarlo. Tomadas en un sentido estricto muchas de estas manifestaciones aparecen como contradictorias e ilógicas. Así, atribuyen a ciertas cosas propiedades que parecerían excluirse unas a otras. Las cosas están a la misma distancia que estuvieron siempre, aunque, ahora, parecen estar mucho más lejos. Tienen el mismo tamaño, pero parecen más pequeñas. La gente tiene el mismo aspecto de antes, pero ahora está completamente cambiada; se mueven como lo hacían antes, pero les falta algo, parecen autómatas y no seres vivos. Los colores son los mismos, pero ahora se ven diferentes. Y así como falta vida en ciertas personas y animales, así también

(5) K. T. Oesterreich: "Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie". *Journal f. Psych. u. Neurol.*, 1907-1909.

ciertos colores pierden sus cualidades, parecen como "muertos", sin brillo. Hombres y animales se han vuelto inanimados, son meras máquinas. Sin embargo, todavía los seres humanos difieren fundamentalmente de las bestias.

El mundo se ha transformado radicalmente, a pesar de ser el mismo. Y otro tanto ocurre con la visión que el hombre tiene de sí mismo. A veces es el mismo, y a veces no lo es. "Me he perdido, he perdido a mi ego", es decir, una afirmación que parece negarse a sí misma. "Aquí hay una máquina, no yo" le dijo un paciente a Ball.

El sujeto está despersonalizado, mas no desindividualizado. Muy por el contrario es intensamente consciente de ser uno, pero uno entre muchos otros individuos que son sólo eso, individuos. Es decir singularidades, pero distintas unas de otras sólo por ser cada una de ellas una unidad. Difieren, y por eso se reconocen. Se dan sus nombres de siempre, y aun se tratan como lo han hecho siempre. No obstante, han perdido una característica fundamental. El mundo se ha achatado porque todo tiene idéntico significado, o quizá ninguno. Es un mundo helado porque no hay nada que llame la atención, y nadie a quien dirigir esa atención. La diferenciación de los seres, el rango que les corresponde de acuerdo a su dignidad e importancia, se ha evaporado, y así también su ego, con lo que desaparece cualquier contenido que pudiera tener una significación plena. Las cosas están unas al lado de las otras, pero sin relacionarse. Son individuos rigurosamente separados; cada uno se las arregla por su lado.

Es interesante observar que este mundo ha sido despojado de cualquier rasgo que pudiera dar lugar a la aparición de alguna opinión de valía. Lo cual es cierto no sólo tratándose de valores positivos sino también de valores negativos. La despersonalización se opera mediante la indiferencia. Pero no se trata del tipo de indiferencia preconizado por ciertos filósofos; no se trata de la indiferencia respecto a lo que no merece ser tenido en cuenta si se lo compara con algo más elevado. Esta despersonalización no es la del estoico ni la del asceta cristiano, ya que el mismo individuo se encarga de decirnos que él es nada. No tiene ningún parecido con el ser humano; al menos con el ser humano que él re-

cuerda haber sido una vez. El individuo no niega que existe (y esta actitud lo distingue del que padece el *delire de négation* de Cotard), pero existe en la misma manera —o su modo de existir es el mismo— que todas las demás cosas.

Esta nivelación de todos los valores, esta indiferencia, está relacionada principalmente con los valores más altos; con aquellos que están más o menos directamente relacionados a lo específicamente humano. Aunque al despersonalizado no le agrada admitirlo, es un hecho, sin embargo, que la indiferencia no alcanza a los valores más bajos. De ahí que prefiera dormir en una cama y no acostado sobre el piso duro, o disfrutar de una comida decente y no tener que comer otra mal cocinada.

Por lo tanto no sería incorrecto caracterizar este extraño mundo como un mundo "deshumanizado"; ya que lo que ha desaparecido es, sin duda, el aspecto más genuinamente humano. Y hay una cierta lógica en el hecho de que con lo humano la vida también pierda su naturaleza, por lo que las acciones de los seres vivos llegan a ser meramente mecánicas, como de autómatas.

Me he referido antes a las curiosas modificaciones que se operan en las experiencias relativas al espacio. Las cosas parecen estar lejos, a pesar de que se encuentran a la misma distancia de siempre. El individuo no duda, en lo más mínimo, de que las cosas que están sobre la mesa están a su alcance o que va a tener que dar el mismo número de pasos de siempre para cruzar la calle. Porque, aparentemente, cuando las cosas son transplantadas a una distancia mayor, aparentan estar como desparramadas sobre una planicie. En un mundo espacial de este tipo hay poca profundidad.

Este fenómeno bien puede ser equivalente a —y por eso expresar— la compensación que tiene lugar en el proceso nivelador y al cual todo está supeditado. El tiempo nos impide ahondar más en el tema. Sólo espero que este rápido esbozo haya mostrado las peculiaridades del mundo extrañado, y las modificaciones que tienen lugar en la persona que lo sufre.

d) El prototipo de los mundos transformados, aquel que ha atraído más la atención de los que aspiran a aplicar las ideas de la filosofía existencialista al estudio de los transtornos mentales, es el que encontramos en los esquizofrénicos. Propondremos para

este mundo el nombre de *mundo transmutado*. De hecho, casi siempre se trata de un mundo completamente distinto al nuestro y al que podemos considerar como bastante ininteligible. Se ha afirmado que las exteriorizaciones de estos pacientes carecen por completo de sentido; que son un vacío encadenamiento de palabras, agrupadas sin referencia alguna a cosas que se dan objetivamente. No puede parecer contradictorio, empero, que nuestros intentos por comprender lo que nos quieren decir estos pacientes, o averiguar si al menos quieren decir algo, casi siempre terminen en un fracaso. Hay, sin embargo, muchos casos —y su número ha aumentado en épocas recientes, en parte gracias a la aproximación existencial— en los que ha sido posible ir más allá de esas exteriorizaciones aparentemente desprovistas de sentido y descubrir algunos rasgos típicos del mundo transmutado. Estas observaciones quizá no sean concluyentes, pero sí son altamente sugerentes y justifican la presunción de que es posible encontrar, al menos en algunos casos, un mínimo de inteligibilidad. Esquizofrenia es un nombre que, como todos sabemos, encubre una amplia y variada gama de cuadros y procesos clínicos; por lo que no es acertado agrupar los distintos casos bajo un mismo nombre. (De acuerdo, en parte, a Kraepelin, y sobre todo a Bleuler.)

Esto hay que recordarlo, especialmente si tenemos en perspectiva un análisis del mundo transmutado, porque no todos los casos clasificados como esquizofrenia viven en este mundo, al menos no en uno completamente transmutado. La medida en que el mundo transmutado —propio del paciente— invade el mundo común a sus semejantes normales, varía considerablemente. En ocasiones sucede que sólo ciertas secciones del mundo común llegan a transmutarse, por lo que el individuo puede acomodarse a su medio ambiente y evitar así verse envuelto en funestos conflictos ([6]).

Además, debemos notar que una conducta "autistic", es decir el repliegue a un mundo privado, no es necesariamente lo mismo que vivir en un mundo transmutado. El mundo del soñador-diur-

([6]) En la medida en que la comunicación es posible, lo es gracias a los restos de su mundo que no han sufrido la transmutación. El esquizofrénico se comunica, hasta cierto punto, con la gente normal, pero no con otros esquizofrénicos.

no, por ejemplo, suele ser extremadamente "irreal", pero no por eso es una transmutación. Este mundo privado está integrado por elementos improbables, contrarios al estado actual de las actividades del sujeto, pero construido esencialmente sobre la base de los datos que le suministra la experiencia diaria. De hecho, a pesar de que el mundo retratado en un sueño-diurno puede ser bastante improbable, son pocas las veces que se trata de algo imposible en el estricto sentido de la palabra. Lo imposible no puede ocurrir, pero lo improbable sí. Ha habido casos —raros— en que los sueños diurnos más fantásticos llegaron a ser una realidad; pero el mundo transmutado nunca concuerda con la realidad, y ni siquiera con lo improbable.

Dejando de lado ciertos fenómenos fronterizos, hallados más en casos de ensueños nocturnos que en ensueños diurnos, podemos decir que los elementos de la realidad conservan en estas extravagancias de la mente su significación y naturaleza original; la generalmente tenida por tal, independientemente de la forma fantástica en que estén combinados. La transmutación de que nos ocupamos, por el contrario, dota a estos elementos de una nueva naturaleza. Dejan de ser cosas simples, acontecimientos o secuencias, y se convierten en revelaciones de otro mundo, hasta ahora desconocido.

Esto resulta particularmente evidente en aquellos casos en que el principio de la enfermedad —o por lo menos de sus manifestaciones— importa el reconocimiento de lo que ha sido acertadamente llamado la "experiencia de una catástrofe mundial" (*Weltuntergangserlebnis*). Mas esto no se refiere a la experiencia del "juicio final" o a algo similar, aunque referencias de este tipo no son infrecuentes. Si un mundo se termina otro emerge, otro azoradamente nuevo, otro que apunta gradualmente en el sujeto, y que coexiste junto al primero, al que, sin embargo, desalojará, en virtud de su mayor significación o relevancia. El mundo de las experiencias ordinarias se convierte, por decirlo así, en un mundo "transparente", que así nos descubre una nueva perspectiva del otro.

Ha sido este aspecto del mundo transmutado el que ha hecho que los psiquiatras franceses describieran, a partir de Lasègue,

ciertas formas, principalmente en los caracteres paranoicos, como *délire d'interpretation*. Se debe tener en cuenta que este nombre denota el juicio del psiquiatra u observador y no el del paciente, desde que éste último es ajeno a cualquier tipo de interpretación; es como si los primeros datos fueran a ser interpretados posteriormente, esta vez con un significado especial. Este significado se hace patente inmediatamente como algo concerniente al dato, así como el significado del mundo conocido pertenece al orden de los fenómenos auditivos. El habitante del mundo transmutado acepta inmediatamente el significado de las cosas, así como la persona supersticiosa sabe cuál es el significado de un gato negro que se cruza en su camino. Ni uno ni otro proceden mediante interpretaciones, es decir, aplicando reglas, haciendo uso de una especie de diccionario, para hacerse cargo del significado del acaecimiento de que se trata. En general, no se trata de un proceder "augural" sino de una intuición primaria. Los simples datos sensoriales están cargados de significación. Una chica que camina por la calle y ve que el viento levanta los manteles de las mesas de café que están sobre la vereda, "sabe" que el fin del mundo está cerca. Una luz recorre una pared y el hombre que se encuentra allí "sabe" que debe estar preparado para algo aún desconocido pero seguramente portentoso, y así varios casos más. Ejemplos como éstos abundan en la literatura y en la experiencia de cada psiquiatra.

Pero no siempre este mundo se revela sorpresivamente. También llega a ser aparente luego de una sucesión de frases lentas y progresivas, a veces interrumpidas por largos intervalos. Pero en todas las circunstancias se trata de un mundo nuevo. Y vivir en un mundo nuevo supone existir de una manera también nueva. Esta nueva existencia, o modo de existir, nos hace inteligible, además de la rareza del mundo, ciertos rasgos característicos de éste, al menos así me parece. Si las cosas son nuevas, y presentan aspectos hasta ahora desconocidos, y aparecen relacionadas a otras similares que no formaban parte del mundo anterior, resultará inevitable que para nuevas experiencias surjan nuevas palabras. Así los frecuentes neologismos que se vuelven inteligibles, no siempre en su verdadero significado, aunque sí en su acaecimiento.

Donde también se podría encontrar una explicación que abarcara tanto la novedad de este mundo como la de su existencia sería en las similitudes que hay entre la mentalidad del esquizofrénico por una parte y la del niño y el hombre primitivo por la otra. Estas similitudes indudablemente existen, aunque en forma menos pronunciada de lo que generalmente se supone. Una explicación que se da, y que ha sido ampliamente aceptada, es la que se basa en la noción de "regresión". Otra es la que se fundamenta en la concepción de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva. Esta última ha sido duramente criticada por antropólogos como Malinovski, filósofos como Cassirer y psicólogos como Bühler. El mismo Lévy-Bruhl la ha repudiado totalmente en las notas que preparó para su último trabajo y que no alcanzó a publicar ([7]). En estas notas el psicólogo nos dice que las profundas diferencias que él había creído hallar entre una mentalidad primitiva y otra avanzada, en realidad no existen. En consecuencia, aun cuando uno fuera a considerar como legítimo el paralelismo entre la historia cultural y la individual, como quería Freud, no por eso contaríamos con una base de sustentación para la teoría de la "regresión" a un tipo de mentalidad "arcaica". Sin embargo, las antedichas similitudes pueden ser explicadas por el hecho de que estos tres grupos —el hombre primitivo, los niños, y los esquizofrénicos— comparten por igual una misma experiencia fundamental: la de tener que existir en un mundo desconocido cuya naturaleza y cuyas leyes son secretas y misteriosas.

El mundo nuevo es un mundo estrictamente transmutado, es decir, un mundo que no remplaza al mundo viejo de una manera que lo haga desaparecer. El mundo nuevo se hace visible "detrás" o "a través" de las cosas comunes, las que permanecen idénticas exteriormente, aunque se han vuelto "transparentes". Se

([7]) *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl.* (Paris, Presses universitaires, 1948.) Ver, mi artículo "Über die Begriffe eines 'archaischen Denkens' und der 'Regression' sobre la importancia que reviste para la psiquiatría la «retractación» del autor", en Wiener Zeitschr. f. Nervenheilk., 1948, I, 308; el juicio final de la Antropología ha sido formulado por W. Koppers, en "Lévy-Bruhl und das Ende des 'praelogischen Denkens' der Primitiven" Transact. XIV. Congr. f. Sociol., IV, Roma, 1951.

les ha conferido una nueva significación con lo que, consecuentemente, se han alterado sus relaciones entre sí y con el sujeto. Un fenómeno que normalmente no hubiera llamado la atención pero que, empero, puede llegar a tener enorme importancia.

La comprensión del hecho de que tal individuo vive en un mundo transmutado puede ayudarlo a comprender mucho acerca de su comportamiento, y de muchas de sus exteriorizaciones, las que, de no ser así, aparecerían como bastante enigmáticas. De ahí que si llegamos a poder comprender la conducta del paciente, determinada por los aspectos relativos a su mundo —evidentes para él, aunque desconocidos para nosotros— no necesitaremos presumir la existencia de "impulsos cruzados", totalmente inmotivados (*Querantriebe*, como los llamó Kraepelin) cuya función sería interrumpir las acciones.

Sin embargo, para comprenderlo no es suficiente con entrar en su mundo transmutado tan lejos como nos sea posible, y enfrentarnos con sus pecualiaridades. Hay varios problemas más que deben ser resueltos y que aun la visualización más exacta no lograría develar. En mi última conferencia volveré a tratar el interrogante de las limitaciones de la aproximación existencial. Por el momento será suficiente con señalar que la sola descripción de este mundo como de un mundo transmutado, nada nos dice de la forma peculiar que asume esta transmutación en un caso particular, así como de los factores que determinan algunos síntomas más o menos típicos (como, por ejemplo, la queja sobre influencias físicas extrañas, la presencia de "voces", etc.).

f) El último de los mundos transformados es el *mundo fragmentado* en síndromes anancásticos. La descripción común de estos estados hace notar la naturaleza compulsiva del síntoma y su carácter absurdo; es decir, dos aspectos de naturaleza puramente subjetiva. Lo que se aplica tanto a las neurosis compulsivas como a las fobias. El paciente es impotente para enfrentarse con la compulsión; él "tiene" que pensar, imaginarse, o hacer ciertas cosas; es la víctima pasiva de su ansiedad, a pesar de saber que no existe una relación intrínseca entre cruzar una calle y sufrir un ataque al corazón. Todo esto es suficientemente claro y no es necesario abundar en ejemplos.

Lo que no ha sido señalado suficientemente es que, el momento en que estas experiencias aparecen poseen ciertas características que ponen de manifiesto las posibles reacciones típicas que se operan.

A pesar de que el agoráfobo sabe, por ejemplo, que la calle en sí es innocua, ésta se le aparece exclusivamente bajo el aspecto de un lugar donde lo puede sorprender la muerte. El hombre que se siente obligado a levantar del suelo cada pedazo de papel porque podría haber dejado inadvertidamente su firma en él, sabe perfectamente bien que un sobre roto, un boleto de ómnibus, o cualquier otro pedazo de papel son sólo eso, pedazos de papel. Pero para él son sólo oportunidades para escribir su nombre. Para la persona escrupulosa cada acción reviste el carácter de una ocasión para pecar.

En otras palabras, los objetos, los contenidos de la conciencia, las situaciones, todo aquello que libera a las reacciones compulsivas, no es aprehendido en la totalidad de sus relaciones fácticas, en la multiplicidad de significados que tienen según los diferentes contextos, sino que son vistos como desprendidos, por decirlo así, de todas sus otras conexiones, salvo aquella que se distingue con perfiles propios en la experiencia del paciente.

Se ha observado que en estos casos son muy frecuentes las reacciones de repugnancia. Un breve análisis del asco puede arrojar alguna luz sobre la estructura —o mejor quizá sobre la falta de estructura— del mundo fragmentado.

El asco o la náusea son, principalmente, reacciones que se producen en presencia de la materia orgánica en descomposición o de productos derivados de la vida orgánica que han perdido conexión con algún ser vivo y adquieren una existencia independiente. Mucha gente se refiere con asombro a los bioquímicos o a los médicos como a hombres que, obligados por el hábito, han perdido toda sensación de asco. Esta crítica pasa por alto el hecho de que la ausencia de una reacción de asco es propia de aquellos hombres sólo dentro del marco de sus actividades vocacionales. En su vida normal estos hombres son tan propensos como cualquier otro a sentir asco. Una misma cosa, sin embargo, puede causarnos repugnancia o no, de acuerdo a la situación a la que

esté referida. El pelo que admiramos y apreciamos como una característica del ser amado puede inspirarnos repugnancia si lo vemos esparcido sobre el mantel. Las cosas "repugnantes" que el bioquímico o el médico manejan forman parte de un contexto pleno de sentido, de un diagnóstico, una investigación o un tratamiento. Estos profesionales no aparecen, por lo tanto, como segregados del común de las gentes sino más bien insertos en un contexto vital, y de esa manera dotados de particular significación. Es sólo cuando estas cosas se encuentran aisladas, separadas de cualquier significación posible, y por lo tanto completamente "fuera de lugar" que provocan una reacción de asco ([8]).

Otro rasgo, por cierto no infrecuente, que puede indicar un origen similar es la pedantería. Porque ésta va camino de crear un mundo fragmentado. Cada cosa tiene su lugar; cada acción su forma propia de ser ejecutada; cada hora tiene un papel y solamente uno. De ahí que haya elementos que tengan una única significación, que mantengan una única, estrecha, ajustada, y definida relación, y que hayan perdido todo contacto con el resto del ser. La pedantería también puede ser considerada como un medio de defensa frente a la invasión que sufre el mundo por parte de lo inesperado. Sin embargo lo inesperado revela vinculaciones inevitables, hasta ahora ignoradas. Y en un mundo fragmentado semejantes vinculaciones deben ser evitadas.

Aun cuando estos sencillos apuntes deberían ser ampliados, debo pasar al tercer y último grupo de mundos anormales.

III) He denominado este grupo el de los *mundos pervertidos*, porque su principal característica es un cambio profundo en el orden de los valores; indudablemente, lo que constituye una perversión es el hecho de que un valor determinado alcance una importancia principalísima cuando no le corresponde, o que esté desvalorizado, u ocupe un lugar inferior al que le corresponde en el orden axiológico.

([8]) Para M. Roquentin, el protagonista de *La Nausée*, la novela de J. P. Sartre, todas las cosas son *de trop*, están aisladas, desconectadas, y lo hacen reaccionar con náusea o disgusto porque se siente súbitamente consciente de la imposibilidad de explicar la existencia de las mismas; cf. mi artículo mencionado antes, II n. 9.

a) El mundo del melancólico es de este tipo. Es lo que podríamos denominar un *mundo vacío*. Está vacío por cuanto han desaparecido todos los valores positivos que había en él. Allí sólo prevalecen, desde el principio al fin, los aspectos negativos. El mundo, incluyendo en él al sujeto está vacío de toda bondad. Todo es, fue, o será, esencialmente perverso.

Creo que las tendencias al suicidio que se producen en estados de melancolía se pueden comprender a la luz de este hecho. El ser, dice un antiguo principio de filosofía, es esencialmente bueno, o bien la bondad y el ser son términos convertibles. De ahí que aquello que carece de bondad sea un no ser. Que haya llegado a ser la nada. Seguirá existiendo, pero en una forma que es, fundamentalmente, aquella de la no existencia; lo que la convierte en una paradoja intolerable. Es un lugar común que el peligro de suicidio es mayor no en aquellos momentos en que el estado de depresión alcanza su punto culminante, sino durante su proceso de desarrollo, y sobre todo cuando éste comienza a disminuir en intensidad. Porque las inhibiciones más profundas son las que impiden en cualquier actividad, que tales ideas lleguen a ser determinantes de la conducta. Se requiere una cierta cantidad de energía vital, según parece, para que un individuo extraiga de su experiencia del ser, por decirlo así, las consecuencias de su absoluta falta de bondad.

Cuando la bondad desaparece completamente del mundo del sujeto, junto con ella se desvanecen todas las diferenciaciones. El mundo se vuelve uniformemente perverso; pero no en el sentido de que menguan sus posibilidades de alcanzar algún ideal —en aquel sentido en que un moralista lo condenaría— sino porque todo se ha reducido al nivel más bajo del ser, o porque, aunque suene paradójico, todo está al nivel del no-ser. Las acciones se vuelven imposibles porque actuar significa enfrentar un estado de cosas que se presume mejor que aquel que ha prevalecido hasta ese momento. Mal puede haber un lugar para la acción allí donde se excluyen tales visiones. Es allí donde se puede encontrar por lo menos una de las causas de la inercia completa que experimentan muchos melancólicos.

A este mundo que se ha vuelto vacío, y que está despojado de

toda bondad le corresponde una existencia igualmente vacía y desprovista de valor. Pero existencia y ausencia absoluta de valores son términos que se excluyen. Existir significa estar dotado de valor. El modo de existir propio de la melancolía es, por lo tanto, un modo de existir absolutamente inauténtico. Nos viene a la memoria la noción de Kierkegaard sobre la desesperación, es decir, sobre la renuencia del sujeto —independientemente de que sea consciente o no de ello— a aceptar su propia situación, tanto en cuanto individuo como en cuanto representante del género humano. A menudo hay una nota de decidida agresividad; como si el individuo estuviera resentido por su condición de ser humano, y deseara vengarse en sí mismo del mundo. El hecho de que se operen recuperaciones espontáneas luego de un proceso de insania maníaco-depresiva puede deberse a este estado de inautenticidad; lo que evidenciaría la insistencia en negar ostensiblemente la existencia y su bondad. De otro modo la vuelta a la normalidad resultaría completamente ininteligible.

Una de las tareas futuras de la aproximación existencial consistirá en proporcionarnos una descripción más minuciosa del modo de existir propio de los melancólicos. Un modo de realizarla sería comparar cuidadosamente los estados depresivos de distinto origen. Sin embargo, por el momento no parece posible ir más allá de un esbozo muy general de los principales rasgos característicos de este mundo vacío y de su correspondiente existencia "hueca".

b) Al mundo vacío le corresponde la denominación de "pervertido", pero en un sentido algo restringido, ya que perversión supone sustitución de un orden "normal" de valores por otro que no está proporcionado a la condición humana media; siendo así que la vacuidad a la que nos referimos viene a ser eliminación de todos los valores positivos. Hay dos tipos de mundos anormales que particularmente merecen ser clasificados como pervertidos en razón de que en ellos se dan ciertos valores que ejercen supremacía sobre todos los otros, contraviniendo así las condiciones de normalidad y autenticidad propias de una existencia fecunda.

El primero de estos dos mundos pervertidos es el *mundo egocéntrico* de los neuróticos. El egocentrismo neurótico difiere del

egoísmo "normal" hasta cuando reviste esa forma candorosa propia de los egoístas que ignoran su condición de tales. Esta diferencia no obstante, no es de fácil comprensión. Resulta difícil explicarla. Muchos neuróticos protestarían si oyeran que se los llama egocéntricos; alegarían ser justamente lo contrario. El egoísta admitiría que sólo le interesa su propio beneficio, y justificaría este comportamiento como algo natural (salvo que le convenga, en una situación especial, asumir el papel del altruista). Las palabras del egoísta suenan como verdaderas, las del neurótico como falsas. La existencia del primero tiene visos de autenticidad, mientras que la del segundo es casi el prototipo de una cierta clase de inautenticidad, porque la existencia inauténtica no siempre coincide con la pauta del grupo, no siempre conforma el modelo de lo que "se" piensa, realiza o dice. También hay una inautenticidad que consiste en aspirar a "ser diferente" sin que por eso la persona logre ser verdaderamente lo que es. Si los planes del egoísta no se cumplen, es porque ha fracasado. Si el neurótico no puede ver sus aspiraciones colmadas, ha sufrido una derrota.

La existencia inauténtica que se basa en la conformidad, en la pérdida de la personalidad como medio para llegar a ser como los otros, no es ajena por completo a la del neurótico. Éste, también, tratará de conformar; algunas veces de una manera realmente variable, siendo uno distinto en cada situación. Pero en muchos casos, sin embargo, su conformismo se vendrá abajo. Se verá envuelto en conflictos o no se sentirá suficientemente apreciado, no lo entenderán, o llegará a ser agraviado y dejará de ser —para usar la expresión de moda hoy día— "un ser sociable", porque su inauténtica manera de existir será fundamentalmente otra. Mientras que el conformista "cae" en el nivel común (*Verfallenheit an das Man*, es la acertada expresión de Heidegger) el neurótico aspira a elevarse, si podemos llamarlo así, sobre sí mismo. Compitiendo por un lugar en el orden de la realidad en el que no ha sido aceptado, y en cierto modo, por haber estado preocupado por ello, el neurótico se siente culpable y es presa de la ansiedad.

Debemos recalcar que ésta es una mera descripción. Nada se ha dicho sobre el origen de esta forma de existencia. Las explicaciones genéticas y la comprensión existencial son dos formas distintas de aproximación, ninguna de las dos debe ser desechada; pero no debe confundirse una con otra.

La personalidad del neurótico ha sido caracterizada a menudo como inmadura o propia de la mocedad, especialmente teniendo en cuenta la forma emocional de sus respuestas. Hasta donde esta descripción es cierta no hay duda que señala un rasgo estrechamente vinculado al egocentrismo básico. La madurez garantiza que una persona es capaz de subordinar sus preferencias a las exigencias de la realidad, y esto, a su vez, significa que estas exigencias semejan una estructura de referencias de, por lo menos, idéntica dignidad que las de los deseos subjetivos inmediatos. A la mente madura y normal los valores se le aparecen como ordenados en dos dimensiones, una de las cuales se podría denominar la "reserva" del ego, por cuanto la otra permite que los valores parezcan como ordenados de acuerdo a algún principio "transsubjetivo". El ser-en-el-mundo requiere una plena comprensión del mundo como del ser-ahí, independientemente de preferencias subjetivas. Si solamente prevalece la dimensión centrada en el ego será porque el mundo se ha vuelto necesariamente perverso.

Por ser un mundo centrado en sí mismo, el mundo del neurótico es esencialmente desamorado, un mundo en el que las relaciones humanas no pueden manifestarse plenamente. El neurótico exige cosas de sus semejantes, pero es incapaz de acceder sinceramente a las demandas de la sociedad. Su ser no es un verdadero "ser-con" otros, porque éstos han sido degradados, por decirlo así, en virtud de una finalidad egocéntrica. Los seres humanos y las cosas están casi al mismo nivel; ambas son, aproximadamente, herramientas aprovechables. Sentimientos como la admiración, la dedicación, la devoción, referidos a una persona o a una causa, están prácticamente ausentes del mundo del neurótico. (Quizá sea por eso que Freud, al tomar contacto con la naturaleza humana, sobre todo a través del estudio de las personalidades neuróticas, acuñó el término "objeto sexual" para designar a la persona amada.)

El neurótico es incapaz de "darse", de hacer abandono de su propio ser aunque sólo sea por un momento. De ahí que esté pri-

vado de la experiencia de "realización" que aparece sobre todo en la comunión con los otros, pero también en la incansable dedicación a algo perteneciente a la región del no-ego.

Me permitiré señalar en el presente contexto que yo ya me había referido, hace unos treinta años, a la naturaleza de las neurosis como a algo edificado sobre la base de los "problemas metafísicos" (hoy bien podríamos decir "existenciales", pero en aquel entonces esta terminología no estaba aún en boga) (9). Este problema surge del conocimiento —uno bien podría llamarlo inconsciente— de la naturaleza esencialmente finita del hombre y de la renuencia por parte del individuo a aceptar la condición humana. Por lo que resulta comprensible el hecho de que la naturaleza finita del hombre llegue a serle tolerable, al menos cuando se trata del común de las gentes, sólo cuando vive en una real "contigüidad" con los otros; cuando existe auténticamente y, consecuentemente, cuando es un "ser-con-otros".

c) A pesar de que no me gusta acuñar nuevas expresiones deberé hacerlo en el caso del tercero de los "mundos pervertidos", porque me ha sido imposible encontrar un nombre apropiado. Llamaré a este mundo, que es el de los adictos —tomando este nombre en un amplio sentido— el *mundo photocéntrico*. *Photos* significa deseo, apetencia; y justamente este mundo está caracterizado por el hecho distintivo de que está centrado en torno a un deseo dominante, cuya satisfacción es la condición indispensable —según la ve el sujeto— para existir. (Quizá "monofótico" hubiera sido un nombre más apropiado, pero suena muy chabacano.)

Esta descripción es la que corresponde, obviamente, sobre todo al adicto a las drogas y al alcoholista crónico. Pero también parece venirle bien al jugador apasionado; a cierto tipo de comilón y, en cierto modo, al hombre cuya vida está dominada por una excesiva vanidad, por el deseo vehemente de alcanzar prestigio social (el escalador social, en su grado más alto); al avaro, y a aquel que está poseído por la concupiscencia del poder. Y también posible-

(9) Ver nota nº 3.

mente por algunos de aquellos que el lenguaje popular llama "maniáticos sexuales".

Pero que este mundo está centrado alrededor de un deseo dominante y que, consecuentemente, este deseo aparezca como un valor máximo, ni impide que se reconozcan otros valores —siempre y cuando se cumpla con el primero. Ya que en caso de no satisfacerse este requisito el mundo estará vacío y será un lugar de tormento. El sufrimiento causado por la falta de satisfacción del mismo aumenta, por supuesto, con el suministro de la droga, o del alcohol, en virtud de los efectos físicos provocados por el hábito. Pero algunas veces ha ocurrido que el dolor experimentado por un hombre sediento de estima pública, al ver que por algún motivo ha perdido la codiciada consideración de sus semejantes —el tirano cuyos planes se frustran— no es inferior al padecido por el avaro a quien le han robado sus tesoros. Es bien sabido que ha habido hombres que se han suicidado en tales circunstancias. Una vida que no puede depararle la satisfacción de ese deseo dominante no vale la pena de ser vivida. (Las expresiones "muerte social" o aquella de que un hombre ha "muerto para su familia" y otras por el estilo, deben ser consideradas como un indicio de semejante actitud.)

Si el tiempo lo hubiera permitido, hubiéramos singularizado los distintos subtipos del mundo photocéntrico. Por ejemplo, hay una diferencia si el deseo dominante puede ser satisfecho por un cierto tiempo y así permitir a la persona volver a una forma más auténtica de existencia, como en el caso del adicto a las drogas; o si, por el contrario, el deseo es insaciable y predomina en todas las fases de la vida del individuo —como en el caso del avaro—.

Es evidente que al mundo photocéntrico le corresponde una de las existencias más hondamente inauténticas. La suya está aún más alejada de la existencia auténtica que la del neurótico. Ya que la de este último está más vinculada —aunque de una manera pervertida— con la totalidad de su ser. Es él, en cuanto persona, quien procura ser reconocido, quien desea vehementemente el poder, o ansía el amor. En el mundo del photocéntrico, empero, la personalidad deja de estar en un primer plano. La existencia, consecuentemente, consiste en una búsqueda de la sa-

tisfacción del único deseo. Al mundo se lo ve, exclusivamente, como a un conjunto de situaciones que conceden o niegan satisfacción. De ahí que sea acertada la descripción del adicto a las drogas que nos dice que cuando está poseído por el deseo, porque le falta la droga, "no es nada, salvo deseo".

También tendríamos que encontrar alguna norma que nos sirviera para distinguir la existencia en un mundo photocéntrico, de la existencia del hombre "poseído", de una manera monodeística, por algún sentimiento dominante. El que podría ser, para él, de capital importancia: una persona a la que ama (u odia) apasionadamente, y otras actitudes que pueden ser agrupadas sumariamente bajo el título de "sentido de misión". De hecho, es generalmente difícil determinar, en un caso concreto, si nos enfrentamos con un entusiasmo genuino y "declarado" o con algo semejante a la deformación psicopática de la personalidad. Quizá se pueda encontrar una pauta en el grado en que una persona es consciente de sus obligaciones. Una persona que descuida estas obligaciones y que no vacila en sacrificar no sólo su persona sino la de los otros en aras de su obsesión difícilmente será tenida por normal o capaz de llevar una existencia auténtica.

Pero no es del caso traer a luz semejantes cuestiones en estas conferencias. Empero, el hecho de que no se pueda evitar enunciarlas es un índice, dicho sea de paso, de la relación existente no sólo entre la psiquiatría y los problemas sociales, sino entre la primera y la moral.

CAPÍTULO IV

ALCANCE Y LIMITACIONES DE LA APROXIMACIÓN EXISTENCIAL EN PSIQUIATRÍA

Es casi innecesario comparar las peculiaridades de la aproximación existencial con otras de tipo clínico. Las diferencias son muy evidentes. Pero para caracterizarlas brevemente diremos que la psiquiatría clínica observa el estado mental del paciente desde fuera, mientras la aproximación existencial se esfuerza por visualizar todo el ser de la persona enferma desde dentro. Además la psiquiatría clínica está interesada en averiguar "cómo" trabaja la mente del paciente, mientras la aproximación existencial procura aprehender "qué" es lo que la trabaja.

Las corrientes psicoanalíticas pretenden que este cambio de interés es, precisamente, una de sus mayores contribuciones a la psiquiatría. Esta pretensión es justificada hasta cierto punto, pero no tanto como generalmente se cree. Porque el "qué", el contenido que concentra la atención del psicoanalista, no es el fenómeno mental en sí, sino su "significación", como señal de que detrás o debajo del fenómeno hay algo. Aunque en la literatura psicoanalítica abundan los análisis de sueños, en vano buscará uno alguna contribución a la fenomenología del sentido de los sueños. El material que se analiza no es el sueño tal como se experimenta, sino

el informe sobre el mismo tal como ha sido relatado. Este procedimiento se justifica perfectamente a la luz de los principios de la doctrina de Freud. Porque de acuerdo a ésta lo único que está en un primer plano es el problema genésico. En vista, sin embargo, de la pretensión de los psicoanalistas, diremos algunas palabras sobre las diferencias existentes entre las aproximaciones fenomenológicas y analíticas.

Un argumento genésico, señaló John Laird hace mucho tiempo (1) se basa únicamente en la génesis. No nos dice nada sobre la naturaleza del fenómeno cuyos orígenes nos revela. Pero un fenómeno es algo más que su historia, por más completa que ésta sea. Como dijo Morris Cohen (2) nunca sabremos lo que es un gato, aun cuando conozcamos todos sus antecedentes, a menos que veamos uno.

El desprecio por las descripciones y el énfasis sólo puesto en el proceso genético también ocasiona ciertas dificultades al mismo psicoanálisis. Porque los mismos principios que justifican, como he dicho recién, el procedimiento analítico, necesitan ser corroborados por consideraciones fenomenológicas. No tenemos ninguna garantía, por ejemplo, de que cuando diferentes personas usan idénticas palabras se refieran a experiencias también idénticas. No sabemos si, por ejemplo, la ansiedad es una misma experiencia en cualquier circunstancia, o si la culpa se refiere a idénticos estados de conciencia, en cualquier momento en que este término sea usado. Es posible que existan varias formas de ansiedad o culpa, las que, de ser así, requerirían explicaciones adicionales, aparte de las ya propuestas por el psicoanálisis. Pero si es esto o no lo que corresponde sólo se podrá saber mediante un estudio fenomenológico.

El psicoanálisis, en verdad, tiene mucho menos que ver con la persona del paciente o con su ser, que lo que parece a primera vista. Si Freud hubiera sido consciente de que lo que constituía la auténtica y real novedad de sus esfuerzos era, especialmente —como he tratado de aclararlo en la primera conferencia— la

(1) Laird: *Problems of the Self* (Londres, Macmillan, 1917).
(2) M. Cohen: *Reason and Nature.* (New York, Harpers, 1931.)

"introducción de las categorías históricas" en la psiquiatría, también hubiera visto la necesidad de estudios fenomenológicos más extensos. Incapaz de librarse del modo "científico" de concebir las cosas, e interesado, consecuentemente, sólo en explicaciones causales, falló al no concebir la personalidad de sus clientes como un todo. Y esto es cierto, no obstante, lo mucho que el psicoanálisis ha hablado acerca de la "personalidad total"; porque esa totalidad no es tal en el estricto sentido de la palabra; únicamente se refiere a una suma de elementos.

El verdadero interés del analista no está referido a una persona, sino a sus síntomas. Por esta palabra no sólo entiendo síntomas en el sentido clínico del vocablo, sino también aquello que los psicoanalistas llaman "símbolo". La relación existente, especialmente, entre el símbolo psicoanalítico y lo simbolizado es aquella de efecto y causa, y, consecuentemente, la existente entre la expresión y lo que la expresa —como en el caso de las emociones—. Bastante distintas todas, del estricto sentido del término simbolización. La ecuación de la relación de causalidad con la de significación se presta a varias objeciones. Pero éste no es el lugar para tratar el tema (3).

Además, la relación entre el analista y su cliente no es, o no debería ser, de acuerdo a Freud, una relación personal. En la medida en que esta relación prospera, lo que casi siempre es inevitable, pierde su carácter de tal y es interpretada como una "transferencia". Fromm refiere que en cierta oportunidad Ferenczi le

(3) Hay pocas nociones que se presten a mayor confusión que la de "símbolo". Algunos autores ven a todos los signos como símbolos, otros consideran al símbolo como una clase de signo, otros, a su vez, quieren utilizar los dos términos separadamente, como referidos a relaciones distintas entre el signo y lo significado y el símbolo y lo simbolizado. Sin embargo, tendría que ser evidente que símbolo no puede significar lo mismo en: lógica simbólica, poesía simbólica o arte simbólico; o en frases como: símbolos de la democracia y, por último, representación simbólica de la materia reprimida. Encontramos esta confusión aun en autores que trabajan especialmente con símbolos, como en E. Cassirer: *The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. R. Manheim. (New Haven, Yale Univers. Press, 1951-1957) o en S. Langer: *Philosophy in a New Key.* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1942.)

sugirió a Freud ideas no del todo concordantes con la concepción impersonal de su maestro, y que éste se negó a considerar tales actitudes, a las que llamó incompatibles con los ya consagrados principios del psicoanálisis (4).

Los progresos recientes, especialmente dentro de la llamada "tercera escuela de Viena", han permitido que un número creciente de psiquiatras vean la necesidad de reforzar los procedimientos e interpretaciones estrictamente analíticos mediante una consideración más cuidadosa de las experiencias subjetivas; es decir, valiéndose de la aproximación fenomenológica. Muchos son los que han ido más lejos, o creen que así lo han hecho, y abogan por una aproximación "existencial" —para ellos distinta de la fenomenológica— (5). De ahí que sea necesario dilucidar la relación existente entre los procedimientos y los puntos de vista fenomenológicos y existenciales. Permítaseme señalar, anticipadamente, que no creo que se pueda hacer tal distinción, al menos dentro del marco de lo referente a la psiquiatría.

Primero debemos hacernos cargo de que la fenomenología de que hablan los psiquiatras no es la misma que propuso Husserl, y que él concibió como una reforma fundamental de la filosofía. La palabra fenomenología tiene, de hecho, un triple significado. Se puede usar, literalmente, para designar la aproximación descriptiva en psicología o psiquiatría; es decir, la tentativa de hacer consciente al observador las peculiaridades de la experiencia de otro. Así, por ejemplo, uno puede preguntar de qué manera se aparecen al sujeto las visiones llamadas alucinaciones. Segundo, tenemos el significado que Husserl le dio originalmente al término, es decir como referido a la elucidación de ideas o esencias, a sus interrelaciones y modificaciones. Y digo que éste es el sentido original en que Husserl usó la palabra porque en sus últimos trabajos, especialmente en aquellos que fueron publicados después de su muerte, se ve que el filósofo fue ampliando gradualmente la acepción del vocablo llegando a incluir todo lo que en un principio había puesto "entre paréntesis", especialmente la totalidad de la existencia concreta. Esto último constituye el tercer significado, de acuerdo al cual la fenomenología se convierte en un método y en un conjunto de proposiciones relativas a la plenitud del ser, sea éste una existencia concreta, una idea, o lo que fuere. Tomada en este tercer sentido la fenomenología aparece como coextensiva de consideraciones existenciales, al menos hasta donde enfoque la totalidad el ser de una persona humana concreta.

(4) E. Fromm: *Sigmund Freud's Mission.* (New York, Harper & Bros., 1959), p. 62.

(5) R. May, E. Angel and H. F. Ellenberger: *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology.* (New York, Basic Books, 1958.)

Ya he subrayado en varias oportunidades el hecho de que para asir la totalidad de este ser debemos visualizar a la persona dentro del marco de su vida toda, y de la totalidad de sus situaciones. El análisis fenomenológico del mundo dentro del cual existe nos es tan indispensable, si es que queremos aprehenderlo en su totalidad viva, como nuestra percepción del modo en que acepta el reto de este mundo y responde a él. Porque hay una íntima relación entre el modo de la experiencia y aquello que es experimentado. Por supuesto, es su mundo el que debe ser contemplado, y no el de los otros, o el del observador. Descubrir este mundo más o menos "privado" es, por lo tanto, condición indispensable de toda genuina comprensión.

Todo esto ha de ser suficiente para aclarar por qué no creo que se pueda separar, por un lado una aproximación puramente fenomenológica, y por el otro una aproximación existencial. Lo que tengan que decirnos los psiquiatras que han sufrido la influencia de las distintas filosofías existencialistas, ha de ser, en muchos sentidos, importante. Ya volveré sobre este punto en otro momento. Sin embargo, cuando estos hombres sostienen —de acuerdo a las manifestaciones de algunas de sus autoridades filosóficas— que el existencialismo ha vuelto obsoleto todo lo que la filosofía de la naturaleza humana ha dicho hasta ahora, y aun más, que el existencialismo se ha desembarazado de algún gran problema que había preocupado la mente especulativa durante siglos, están, según pienso, completamente equivocados.

Es un problema de relación entre sujeto y objeto. Esta oposición, escuchamos, ha sido superada, abolida, eliminada. El existencialismo, según las palabras de Rollo May, busca "comprender al hombre segando debajo de la hendidura que hay entre sujeto

y objeto" con la que la mente occidental ha sido "enloquecida desde poco después del Renacimiento" (6). El delincuente es, por supuesto, Descartes. Mas en esta afirmación hay varios errores. No es cierto que el problema sólo aparezca con Descartes; él únicamente le dio una forma especial e indudablemente exagerada. En segundo lugar, los términos sujeto y objeto, tal como se usan en estas observaciones —y otro tanto ocurre con muchos otros autores— son cualquier cosa menos claros. Todo aparece bajo otro aspecto cuando uno reemplaza estos dos términos por los de "ego" y "no-ego". Aquello que yo sé, busco, deseo, planeo; lo que amo u odio, lo que me produce angustia o alegría, etc., es, precisamente, lo que yo no soy, el no-ego. Soy yo el que piensa, pero lo que yo pienso, "mi" idea, no es idéntica a mi ego; y así con todas las otras "referencias", cualquiera sea el hecho mental de que se trate. Abolir la oposición del ego y del no-ego podría ser lo mismo que aniquilar al mismo ego. Tampoco es inteligible que el hombre deba estar-en-el-mundo, llegar a comprometerse en una situación, realizar una tarea, dedicarse a una causa, o amar a otro, si esta oposición pudiera hacerlo desaparecer (7).

Una identidad ontológica de sujeto y objeto sólo se puede justificar dentro de una construcción metafísica monístico-espiritualista de tipo más o menos hegeliano. Pero los psiquiatras nada tienen que hacer con las cuestiones últimas de la ontología. Este enunciado, además, tiene otro significado. De hecho, sus acepciones son dos, análogas entre sí, pero no por eso menos distintas.

Antes de caracterizar brevemente estas dos connotaciones, y de inquirir sobre su legitimidad, quiero señalar que bajo la orgullosa pretensión del existencialismo y de la psiquiatría existencialista, hay un malentendido en lo que se refiere al término "objeto". Este malentendido ha surgido, sin duda, en virtud del uso común. Porque unos llaman "objetivo" a aquello que se supone debe ser aceptado por todos en razón de su ser, independientemente de las

(6) *Ibid.*, p. 11.

(7) Cf. J. Qu. Lauer: *The Triumph of Subjectivity.* (New York, Fordham Univ. Press, 1958) y mi discurso como presidente de la Metaphysics Society of América, "The Subjective and the Objective" Rev. of Metaphysics, 1959, XII, 503.

idiosincrasias individuales, es decir, sobre todo, en base a las observaciones hechas por la ciencia. Consecuentemente, mirar a un ser humano "objetivamente" importa ignorarlo en cuanto persona. Martin Buber y Gabriel Marcel han acentuado con firmeza la necesidad de que una persona sea vista como un "tú" y no como un "él", o peor aún, como un "algo". Mas el objeto de que se trata en este "endemoniado" problema está lejos de ser sólo aquel que la ciencia y sus admiradores llaman un "dato objetivo". Para repetirlo una vez más, cualquier cosa que no sea yo, el ego; cualquier cosa concerniente al no-ego es un objeto. Así el árbol que está delante de la casa no lo es menos que la teoría de la relatividad; o el dactilógrafo que cualquier otra persona. Ellos no son yo mismo; son objetos a los cuales yo estoy referido.

Mas esta relación no está determinada únicamente por mi ser, como el solo término, sino también por aquello a lo que estoy referido. Es decir, la relación sujeto-objeto existe en tantas variedades de clases como objetos hay. Las relaciones humanas no pueden ser, por lo tanto, contempladas como si fueran de la misma calidad que las relaciones entre cosas. "Todas las cosas tienen precio, sólo el hombre tiene dignidad" reza la famosa sentencia de Kant, quien agregaba que el hombre, consecuentemente, nunca debe ser considerado como un medio; mostrándonos de ese modo, con inequívoca claridad, que la relación Yo-Tú no es la misma que Yo-Eso.

Consiguientemente, se debe admitir que era muy necesario subrayar la naturaleza única de las relaciones personales. Ya que debido a la influencia de la idolatría de la ciencia y de un mundo cada vez más tecnificado, prevaleció la tendencia a contemplar al hombre como si sólo fuera un "objeto" más entre otras cosas. Y la psiquiatría también sucumbió a esta tendencia en sus empeños por aproximarse tanto como le fuera posible al ideal de la ciencia.

La idea de cubrir la brecha existente entre sujeto y objeto toma un colorido algo diferente cuando uno pasa del nivel de la teoría al de la práctica o al de los procedimientos. De ahí que esta idea signifique que al psiquiatra ya no le será permitido permanecer apartado y "objetivo", sino que deberá entrar en una suerte de

relación personal con su cliente. Su papel en el proceso psicoterapéutico ya no podrá ser descrito, como lo hacían ciertos psicoanalistas, diciendo que todo lo que el psiquiatra tiene que hacer es "acelerar, por medio de la transferencia, el proceso natural del desarrollo de la libido". Lo que ahora es menester es algo completamente distinto a aquello que Freud sintió como la única actitud correcta del analista.

La orientación psicoterapéutica se convierte así en un "compromiso". Aunque no por eso pierde su peculiar naturaleza, la que no debe ser confundida con otros tipos de relaciones interpersonales. Esta orientación se caracteriza por cierta estructura "dialéctica", en la medida en que exige la integración de alejamiento y cercanía. Si el psiquiatra se dejara "atraer" completamente por esta relación, ya no sería capaz de juzgar o de ayudar. Aquí surgen una serie de importantes interrogantes, difíciles de contestar y cuya discusión nos llevaría muy lejos, fuera de nuestro tema. Uno de estos interrogantes se refiere a la naturaleza de estas acciones, las que revelarían el ser íntimo de la otra persona. Se podría hablar de una cierta clase de "intuición", si bien es cierto que se necesita una mayor comprensión del tema, ya que "intuición" sólo indica el hecho, sin proporcionarnos una visión clara de la naturaleza ni de los límites de su confiabilidad.

Sin embargo, por más fe que nos merezca semejante intuición y conocimiento directo del ser del otro, sigue siendo cierto que la aproximación existencial procede, por decirlo así, mediante una consideración de la conducta del cliente de acuerdo a las peculiaridades de su mundo privado, en donde, consiguientemente, su existencia se vuelve visible. Ahora bien, todo comportamiento, toda acción o falta de ella, cualquier esperanza o aprehensión, apunta al futuro. El ser de una persona se nos revela mediante la representación de sus aspiraciones —evidentes o recónditas—. No tendremos un cuadro adecuado del ser del otro si sólo consideramos su pasado.

Aunque distintas en muchos aspectos, todas las filosofías existencialistas coinciden en ver a la libertad como a uno de los atributos más importantes del ser del hombre. Nadie, por supuesto, puede negar el papel que juega el pasado en las actitudes, aspecto

y conducta de determinadas personas. Mas el pasado determina sólo la estructura en la cual se abren varias líneas de conducta. Siempre se conserva un resto de espontaneidad —aun en estados anormales— a menos que la desintegración de la personalidad haya progresado mucho.

La libertad del hombre puede estar limitada en muchos aspectos pero con todo es mayor de lo que mucha gente admitiría. Uno de los logros de la terapia mental, y no el menos importante, es, precisamente, que el hombre sea consciente de su capacidad para superar estas limitaciones y realizar la totalidad de su libertad. La conducta humana depende, en gran parte, de la imagen que el individuo tenga de sí mismo. Si él es capaz de verse bajo una luz distinta, de ser "él mismo", de comprender que no está bajo una compulsión total que lo hace proceder como procede; por ejemplo, aceptar pasivamente una existencia inauténtica, el resultado bien puede importar un cambio digno de ser llamado "conversión", en el sentido literal de la palabra, es decir, un viraje en otra dirección. O en otras palabras, adoptar un nuevo plan de vida, seguir un nuevo camino, o sentar las bases de un nuevo ideal. A pesar de que ésta no es una idea original, patrimonio exclusivo de las filosofías existencialistas, se debe reconocer que el énfasis que ellas ponen en el futuro y, generalmente en el papel del tiempo en la existencia humana, ha cambiado considerablemente nuestra comprensión de la naturaleza del hombre y, consiguientemente, de la naturaleza de nuestros esfuerzos.

C. G. Jung sugirió una vez que se podrían distinguir cuatro grados de psicoterapia. El primero consistiría simplemente en escuchar al paciente, brindándole así la oportunidad de descargarse y contemplarse mejor. El segundo nivel sería el de la "explicación", la que pondría al descubierto las causas de las perturbaciones mentales, que es justamente lo que hace el psicoanálisis. Pero la "conversión" obliga a enfrentar una nueva forma de vida y a menudo es necesario que esta forma o formas le sean sugeridas al enfermo. Esto importa una suerte de reeducación —tarea esencial para la psicología individual de Adler—. Finalmente, el paciente tiene que comprobar —y por lo tanto llegar a ser— que es verdaderamente él mismo; un proceso que Jung llama "re-

alumbramiento", vocablo que más tarde fue remplazado por el no muy feliz, de "individuación". Aun cuando las concepciones de Jung difieren bastante de las del existencialismo hay, empero, ciertos puntos de contacto entre ambas. Parece que para Jung este proceso de "individuación" es esencialmente un proceso espontáneo, de ahí que la tarea de la psicoterapia consista principalmente en remover obstáculos. De ser esta interpretación correcta, una podría encontrar en la concepción de Jung una cierta confianza, quizá demasiado optimista, en la innnata rectitud de la naturaleza humana; comparable a la convicción de Freud de que la liberación de la materia reprimida conduciría, casi automáticamente, a una vuelta a la normalidad y a una vida más fecunda.

Por cierto que la tarea del psicoterapeuta no consiste, de ninguna manera, en "adoctrinar" a su cliente. Empero, su labor no debe omitir señalarle las distintas formas de vida que están a su disposición. Su tarea también lo lleva a ayudar al paciente a realizar su identidad fundamental; lo que en general configura la situación humana y los aspectos particulares que ésta presenta en cada instancia concreta. Esto significa en parte que el cliente debe ser consciente del hecho de que "problemas" no siempre son "síntomas"; algo que no puede ser evitado. Por supuesto, también hay seudoproblemas, los que ayudan al individuo a disimular ante sí mismo sus verdaderos problemas. Mas también hay problemas auténticos que deben ser enfrentados. Uno de los aciertos de la "logoterapia" de V. E. Frankl es el haber considerado la posibilidad de que los problemas del paciente sean tenidos seriamente en cuenta, y de que la tarea del psicoterapeuta consista en parte en ayudar al paciente a ver más claramente sus problemas. Porque sólo una existencia inauténtica puede escapar, superficialmente, al enfrentamiento de sus problemas básicos.

Si volvemos la vista a la somera explicación de lo que significa para la psiquiatría la aproximación fenomenológica y la existencial no dejaremos de descubrir que las consideraciones y los puntos de vista expuestos han profundizado nuestra visión y nuestra comprensión de la gente con la que tenemos que tratar. No podemos evitar, sin embargo, preguntarnos cuán dignos de confianza

—y de acuerdo a esto, cuán susceptibles de enseñanza— son tales procedimientos. Y este interrogante impone otro; ¿cuáles son los logros y la significación del existencialismo como un todo?

Éste no es el lugar para proponer una crítica y un análisis extenso de las distintas filosofías existencialistas, análisis y crítica hechos desde un punto de vista estrictamente filosófico. Será suficiente con señalar que todas ellas son, aunque de distinta manera, muy unilaterales como para justificar sus pretensiones de reemplazar a todas las otras filosofías. Es verdad que la aproximación existencial ha sido bastante desdeñada en el pasado y que debemos estar agradecidos a los pensadores que acentuaron su significación. No obstante, ésta es sólo una aproximación entre varias. Una filosofía que tiende a abarcarlo todo, que busca una comprensión universal de las cosas y de todo lo que se experimenta, no puede ser indiferente a otras corrientes de pensamiento, sin pagar tributo a un subjetivismo que termina, en virtud de sus inmanentes limitaciones, falsificando la realidad. He tratado de demostrar que el análisis del mundo dentro del cual el hombre existe es tan importante y tan revelador, como lo es el análisis existencial tomado en el cabal sentido del vocablo. Debo agregar que hay problemas que, en razón de su naturaleza están fuera del alcance de las filosofías existencialistas, sin que por eso pierdan su significación fundamental. Son los mismos problemas que desde siempre han preocupado a la mente especulativa. Por ejemplo, el de lo uno y lo mucho; el de apariencia y realidad; el de la existencia de otros egos; el de evadirse de las trampas del relativismo, en consideración a la verdad, y, particularmente, en consideración a los valores. No es suficiente con que uno señale el "ser-con" como un rasgo básico de la existencia humana. Lo que es menester es que este rasgo sea integrado con otros aspectos de la realidad, para así ser contemplados dentro del marco de una metafísica total.

No sólo la perspectiva metafísica sino sus bases fenomenológicas son, en mi concepto, una consumación necesaria. Parece como si cada uno de los filósofos existencialistas hubiera visto en sí mismo al representante del género humano en general, y como si hubiera considerado a su propia experiencia como paradigmá-

tica. Más no hay garantía de que la angustia, la culpa, o cualquier otra cosa sea experimentada de idéntica manera por cada uno, por lo que para arribar a una comprensión plena de tal fenómeno —que después de todo está basado en evidencias empíricas— sea, me atrevería a decirlo, necesario que la investigación se extienda a una gran cantidad de sujetos. Ya me he referido antes a los motivos por los que creo que la fenomenología de la angustia, desarrollada por Heidegger, es incompleta. Hace un momento traté de aclarar en qué consistía esa deficiencia y por qué la pretensión de haber abolido la oposición sujeto-objeto debe ser vista como autocontradictoria e incompatible con los datos obvios de la experiencia.

El interrogante que nos interesa, sin embargo, no es de la defendibilidad de las concepciones existencialistas como una metafísica o teoría del ser, sino el de la utilidad que podría reportar a la psiquiatría la adopción de una aproximación existencial. Porque la luz que arrojan estas consideraciones sobre los modos de existencia humanos y la comprensión de los mismos en casos concretos, y, quizá, también lo que posteriormente se ganaría con eso en nuestros esfuerzos terapéuticos, todo, es, en su mayor parte, independiente de la Metafísica Especial u Ontología.

No hay que olvidar que una filosofía unilateral sólo puede originar una metodología unilateral. Es decir, sería un error calamitoso suponer que la aproximación existencial podría reemplazar y hacer superfluas todas las otras formas de investigación psiquiátrica. La anatomía, la bioquímica, la endocrinología, el análisis de las relaciones psicosomáticas, la investigación de los procesos físicos y mentales, el estudio del papel que les toca desempeñar a los factores socio-económicos; éstas y todas las otras formas de aproximación posibles, conservan toda su significación. La comprensión del paciente mediante una aproximación existencial tampoco podrá dispensarnos de continuar las investigaciones relativas a la eficacia de las drogas. El existencialismo no está muy interesado en el hombre en cuanto organismo, aun cuando Marcel se refiere a él como a un "espíritu encarnado" y aun cuando Merleau Ponty tenga varias cosas importantes que decir sobre la materia. El psiquiatra, sin embargo, tiene que ocuparse del hombre en la totalidad de su ser y no puede, bajo ninguna circunstancia, pasar por alto ninguno de los varios aspectos.

Es probable, sin embargo, que la aproximación existencial contribuya también a nuestra comprensión de fenómenos que aparecen a primera vista, como ajenos a este tema. Uno puede, por ejemplo, arribar a una concepción un tanto diferente de la relación existente entre la constitución corporal y el comportamiento mental cuando consideramos el hecho de que el primero determina al segundo, no sólo como una razón física sino también como un contenido de la experiencia. La manera como un hombre es consciente de sí mismo, de sus capacidades, de todo aquello que puede ser resumido como "conciencia vital" colorea de una manera determinada la totalidad de su vida y existencia. Un muchacho cuya falta de coordinación, debilidad física, o cualquier otra desventaja, le impide participar exitosamente en las actividades deportivas, se siente inferior, no solamente por su fracaso y por la actitud de sus camaradas más aventajados, sino en virtud de una profunda inseguridad interior, de un penetrante, aunque no muy claramente consciente, sentimiento de su ser que lo hace verse menos equipado que los otros. No es necesario señalar que condiciones similares prevalecen en muchos aspectos de la existencia humana. En este sentido la aproximación existencial dará, indudablemente, sus frutos.

He venido mencionando hasta ahora el hecho de que las ideas de Heidegger han ejercido su influencia únicamente en aquellos psiquiatras que veían en la aproximación existencial una notable ayuda para sus esfuerzos teórico-prácticos. En realidad, sólo se trata de los trabajos de Heidegger publicados hasta 1929.

Las últimas especulaciones de este filósofo parecen no haber significado nada para el psiquiatra ya que es difícil imaginarnos alguna vinculación íntima entre ellas y la psiquiatría. (Se debería notar, empero, que Rollo May se siente deudor del pensamiento de Paul Tillich.) Aquí corresponde una aclaración. Una cosa es seguir la dirección de un filósofo en lo que a su modo de contemplar las cosas se refiere y otra adoptar la totalidad de su filosofía, y construir sobre ella la estructura conceptual de una disciplina determinada. Las ideas de Heidegger son criticables en

más de un aspecto. Aun algunos de sus admiradores han disentido en uno que otro punto. Resultaría peligroso, en mi concepto, concebir la existencia auténtica exactamente como lo hace Heidegger, sin una crítica personal y aceptar todo lo que él dice sobre la angustia, sobre la nada y sobre otras experiencias (8).

También he señalado la circunstancia de que Sartre es el único de los filósofos existencialistas que —en un largo capítulo de su trabajo *L'Être et le néant*, sobre el "psicoanálisis existencial"— se refiere expresamente a los problemas de la psiquiatría. Pero aparentemente las ideas de Sartre no encontraron suficiente acogida por parte de los psiquiatras. Es verdad que cuando el libro apareció, en 1940, tanto la tendencia fenomenológica, por ejemplo en E. Minkovski, como la existencial, promovida sobre todo por L. Binswanger, ya se habían desarrollado, por lo que, consiguientemente, las ideas de Sartre no irrumpieron como algo absolutamente nuevo. Sin embargo, el fracaso de las doctrinas de Sartre al no dejar huellas en los psiquiatras es un poco sorprendente. Uno bien podría haberse imaginado que resultarían, cuanto menos significativas para los hombres que formaban la llamada "tercera escuela de Viena", desde que el trabajo realizado por ellos lo había sido en los años posteriores a la segunda guerra mundial. Pero había varias razones para que no fuera así. Una, quizás, el evidente contraste entre una filosofía que contempla todo, el mundo y la existencia individual, como un "absurdo", y una tendencia psicoterapéutica que hace hincapié en la necesidad de que el hombre encuentre el sentido de su vida. Una "logoterapia" y una filosofía del absurdo difícilmente concuerden. Otra, el mundo de Sartre está penetrado por una atmósfera de general hostilidad, a la que me he referido antes. Y correlativamente a esto,

(8) L. Binswanger se refiere a la filosofía de Heidegger como a "una ontología excelente e insuperable". (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 2d ed. Zurich, Niehans, 1953, p. 48.) Esta observación es increíble por venir de Binswanger, un autor tan difundido como familiarizado con la historia de las ideas. A menudo ha ocurrido que sistemas filosóficos y otras ideas han sido ensalzados como "insuperables" y luego descartados, conservando sólo un interés histórico. Cuando el entusiasmo no está atemperado por la prudencia resulta peligroso.

su peculiar interpretación de las relaciones humanas, incluyendo el amor, principalmente, como una lucha por el poder.

Sospecho que este último aspecto ha de ser el principal motivo por el cual el existencialismo de Sartre no ha hecho impacto en la psiquiatría. El cuadro que él nos pinta del hombre y de su situación se asemeja demasiado al que trazó Alfred Adler del "carácter neurótico". El hombre está poseído, dice el filósofo francés, solamente por una pasión, por un único y quemante deseo que demuestra, por siempre jamás, estar más allá de toda posibilidad de satisfacción: el hombre quiere llegar a ser Dios. Mas ésta es, de acuerdo con Adler, la nota dominante e inasequible del neurótico. Es fácil comprender que si se pretendiera aplicar la terapia de Sartre para librar a un hombre de una forma de neurosis y, consiguientemente, de una existencia inauténtica, inmediatamente se lo sumiría en otra. Es difícil concebir que alguien se pueda sentir como en casa en el mundo de Sartre, el que no es por cierto un modo de existencia apropiado para una persona común. A pesar de la afirmación de Sartre de que "el existencialismo es un humanismo", no cabe duda de que este mundo —en el que él espera que exista la gente— es un mundo enteramente inhumano. También es probable que el psiquiatra sea renuente a aceptar una teoría del hombre que lo conduce a una "espantosa libertad". Este tipo de libertad ilimitada que Sartre postula difícilmente concordará con la experiencia del psiquiatra (9).

Una de las facetas que hizo a la descripción de Heidegger de la situación humana —su análisis del *Dasein*— atractiva a los psiquiatras, bien puede haber sido el hecho de que el filósofo le asignó a la angustia un lugar prominente. La angustia, y todas sus formas, no es necesario decirlo, son fenómenos con los que tropieza el psiquiatra a cada paso. Parece que la gran impresión causada por esta filosofía, no sólo entre los psiquiatras sino en círculos más amplios, se debió a este hecho. Hemos repetido una y otra vez que vivimos en una "época de ansiedad" y que escapar

(9) M. Greene: *Dreadful Freedom.* (Chicago, Regnery, 1948); A. Stern; *Sartre, His Philosophy and Psychoanalysis.* (New York, Liberal Arts Press, 1953.)

a ella es uno de los motivos más poderosos del hombre, quizás especialmente de la vida del hombre moderno.

Sin embargo es controvertible, que el hombre, viviendo auténticamente en el sentido de Heidegger, pueda escapar a la ansiedad. De él se espera que reconozca la precariedad de su ser, y que considere a la ansiedad como una consecuencia inevitable de ello. Nadie se atrevería a afirmar que la gente en general busca este medio, cuando desea enfrentar la realidad y edificar una existencia tranquila. Lo que ocurre con la abrumadora mayoría es más bien, que intentan escapar a una existencia profundamente inauténtica. Ésta toma, principalmente, la forma de "conformismo", disminuyendo, tanto como sea posible las diferencias individuales, o de "adaptación", sucumbiendo así, pasivamente, a la presión ejercida por el grupo. Porque a causa de la tendencia general a nivelar a todas las personas a un *niveau* término medio, los sentimientos como admiración, veneración, reconocimiento de algún tipo de superioridad, etc., desaparecen más y más. En lugar de encontrar consuelo en el hecho de que la humanidad es capaz, en unas pocas mentes superiores, de realizaciones verdaderamente admirables, el hombre común se siente oprimido por esta circunstancia y hubiera preferido que todos fueran de la misma tediosa mediocridad. Ya he señalado antes, que el fin de una edad donde se reverencian y admiran estos valores es el comienzo de otra edad de ansiedades.

A lo largo de los siglos ha venido resonando la admonición de Píndaro: "conviértete en lo que eres". Pero el hombre moderno ha olvidado convertirse en lo que es. Espera llegar a ser precisamente aquello que no es; especialmente un producto fabricado en serie. Ha sido forzado —y se somete voluntariamente a esta fuerza— a ignorar aquello que verdaderamente es, aquello que hay en las profundidades de su ser. Y no se puede negar que la psiquiatría, la psicología y la educación han contribuido al firme desarrollo de esta actitud. Adaptación se ha convertido en una palabra clave. Como si adaptarse ante cualquier circunstancia fuera lo más conveniente, prescindiendo de aquello a lo que uno se adapta. Todos los psiquiatras han tenido, probablemente, casos de hombres que después de alcanzar una posición social respetable, tener buenas entradas y llevar una vida aparentemente feliz con su familia han sufrido un "colapso", o realizado algo totalmente opuesto a la que hasta ese momento fue su norma de conducta. Estos hombres podrían llegar a desaparecer, a cometer cualquier acción absurda, aun un crimen; o a trastornarse mentalmente hasta un extremo tal que obligue a su hospitalización. Presumo que lo que sucede en semejantes casos es que la discrepancia latente entre su forma actual de existencia y aquella que en verdad debió haber tenido —la auténtica, la proporcionada a lo más profundo de su ser— ha ido evolucionando. Esta tensión se vuelve intolerable, sobre todo porque el hombre la desconoce y da por supuesto que actuar "como lo hace" es lo acertado. El análisis existencial de la llamada gente normal nos depararía resultados imprevisibles. El movimiento existencialista dentro de la filosofía y la psiquiatría es más bien reciente. Los aproximadamente treinta años transcurridos desde su aparición no significan mucho en la historia de las ideas. Sería prematuro emitir un juicio definitivo sobre sus conquistas y posibilidades. La exploración de los varios "mundos" en que los hombres viven bajo condiciones normales o anormales todavía tiene que efectuarse. Y los muchos términos usados en los estudios existenciales deben ser aclarados para evitar ambigüedades. También será necesario re-examinar los supuestos metafísicos subyacentes, sin presuponerlos, ya que deben justificarse dentro de la estructura de una teoría del ser humano, o en última instancia, del ser en el más amplio sentido de la palabra. Hay varias expresiones metafóricas —en realidad completamente inevitables— que nos confundirían si las tomásemos al pie de la letra. Muchas de estas metáforas son privativas de un idioma, e imposibles de verter a otro. Es sugerente el hecho de que exista la posibilidad de descubrir, por medio de diferentes metáforas, un mismo estado de cosas y de que luego ninguna de ellas sea la exactamente adecuada. No es cierto, por ejemplo, que la metáfora "profundidad", profundidad psicológica, planos superpuestos unos sobre otros, no es la única adecuada para describir la "estructura" de la mente o de la personalidad. El griego clásico no nos habla de emociones "profundas" sino de emociones "pesadas", y Heráclito no dice que el

alma es muy profunda, sino que es demasiado ancha como para que sus límites sean conocidos (10).

La aproximación existencial en psiquiatría ha hecho notables avances, pero aún necesita desarrollarse y complementarse, por lo que cabe preguntar, ¿cuál es su verdadera significación?

Ciertamente, uno de los grandes servicios prestados por la aproximación existencial a la psiquiatría ha sido el hacernos más conscientes de la multiplicidad de la experiencia y del ser del hombre. La fenomenología nos enseñó también a prestar atención a rasgos que de otro modo podrían haber sido despreciados "por no venir al caso", y lo hubiéramos hecho así, porque éramos víctimas de ideas preconcebidas. No son nuestras teorías sino "las cosas en sí" las que deben determinar nuestras especulaciones.

La enfermedad, dijo Rudolf Virchow, se desarrolla bajo condiciones cambiantes. No se puede negar que la psiquiatría ha fracasado hasta ahora por no prestar suficiente atención a estas condiciones que no son tanto las de la vida externa como las del modo de existencia propio del paciente: rotular el estado de un paciente como esquizofrenia o neurosis no es suficiente. Que no nos tenemos que enfrentar con un "caso" sino con una persona existente es una de las enseñanzas más importantes de la nueva aproximación.

Toda investigación, de cualquier tipo que sea, debe obrar mediante un análisis, porque la mente humana sólo puede avanzar paso a paso. Por más grande que sea el poder de nuestra "intuición" la visión que ésta nos depara debe ser aclarada por medio del análisis. Pero el análisis es sólo un medio; él nos lleva a una reconstrucción, si es que podemos llamarla así, de nuestra visión inicial, habilitándonos así para aprehender "desde adentro" la existencia de una persona. Debemos aprender a ver el mundo y la persona tal cual ésta los experimenta.

Heidegger llama a este análisis *Daseinsanalyse*, al igual que Binswanger, que lo tomó del primero. V. E. Frankl habla de análisis existencial. Ambas expresiones son correctas. Ambas denotan

(10) R. Allers: "Vom Nutzen und den Gefahren der Metapher in der Psychologie". *Jahrb. f. Psychol. u. Psychother*, 1955, III, 3.

nuestro esfuerzo por poner en claro, ante nosotros mismos, la manera de existir de una persona —el hombre en general o cada hombre en particular— y, consecuentemente, la forma que adopta su ser-en-el-mundo. El análisis de Heidegger pone al descubierto lo que él llama "existencia", el modo de ser peculiar al *Dasein* o a la persona humana. Es decir, la visión del modo existencial es el resultado del análisis. Mas la existencia en sí no puede ser analizada, como tampoco es posible hablar del esfuerzo terapéutico como de algo que se proponga realizar una "síntesis" de la existencia. Porque la existencia en cuanto tal, aun cuando toma distintos modos, es una noción final que no permite análisis ulteriores.

Las consideraciones existenciales, como lo ha señalado con énfasis y repetidas veces V. E. Frankl, restablecerán la psicoterapia "dirigida". Pero no, como dije antes, en el sentido de una orientación doctrinaria o autoritaria, sino capacitando al cliente para que contemple por sí mismo los distintos caminos que se le ofrecen; para ayudarlo a descubrir el posible "sentido" de su existencia. No es al psiquiatra a quien corresponde —si es que le corresponde a alguien— dar una respuesta definitiva al eterno interrogante: "¿Para qué?", pero la comprensión de que la existencia del hombre está gobernada por alguna suerte de finalidad estará siempre presente en el horizonte de las consideraciones psicoterapéuticas.

Sin embargo, la aproximación existencial no suministra "explicaciones", en el sentido de develar relaciones causales. Ella permite al observador comprehender la vida y el ser de una persona como una unidad. Ella nos provee de un inventario de lo que es, pero no nos ofrece un conocimiento de cómo todo esto ha llegado a ser lo que es. Lo que la aproximación existencial explica, si es que el vocablo es pertinente, no es la relación de causa y efecto, sino el contexto estructural en que coexisten los distintos rasgos. Quizá, la aproximación existencial pueda ser comparada a aquélla mediante la cual comprehendemos una obra de arte. Allí también notamos esta interacción de intuición a análisis, que nos conduce a una reconstrucción de la visión original de una manera

más profunda y más ceñida. Pero ahondar en esto, a pesar de su interés, es ir muy lejos.

Los puntos de vista nuevos casi siempre alientan exageradas esperanzas, e impulsan a la mente inquieta a una suerte de unilateralidad, que en repetidas oportunidades la ha llevado a infortunadas consecuencias. Baste con recordar cómo el descubrimiento de la psicogénesis hizo que muchos psiquiatras olvidaran otras consideraciones que ya tenían asegurado un lugar, e importante, en su disciplina. En todos los campos de la medicina han ocurrido excesos similares. Y esto debe servir de lección para no sobreestimar aspecto alguno de la investigación. La aproximación existencial tampoco puede reemplazar los otros enfoques psiquiátricos, así como la filosofía existencialista tampoco puede concluir como superfluos los procedimientos y las categorías usados por la filosofía durante siglos. El hombre es un ser de muchas facetas. Además, para estudiarlo, debemos utilizar las distintas aproximaciones; una de las cuales, aunque no la única, es la existencial.

Ser consciente de esta circunstancia es importante, ya que aún no se sabe hasta qué punto la aproximación existencial resultará útil a la terapia. Aunque posee, indudablemente, una definida significación terapéutica, como es dable observar en el caso de la "logoterapia" de Frankl. Por otra parte, una lectura cuidadosa de las historias clínicas publicadas para demostrar la naturaleza y los resultados de la aproximación existencial no nos hace alentar esperanzas, en mi concepto, de que se pueda hacer mucho en este sentido con miras a restablecer la salud mental. Ya que el simple hecho de que seamos capaces de comprender y representarnos mentalmente las peculiaridades del modo de existir de una persona, y del mundo en que ella existe, no nos garantiza que estemos provistos de los medios necesarios para ejercer una influencia curativa efectiva.

Es probable que el punto de vista existencial resulte significativo en la fase final del tratamiento. Es decir, cuando el cliente ha comenzado a captar la naturaleza de su anormalidad y, consiguientemente, de que tiene el poder para volver a la normalidad y comprender cuáles fueron los factores que se lo impidieron antes.

A pesar de que ya me he referido a este punto en más de una oportunidad, voy a insistir en el hecho, para mí tan importante, de que la tarea del psiquiatra nunca podrá consistir en "convertir" al cliente a sus propias convicciones. El paciente no puede ser transformado en un duplicado de su médico. Por el contrario, debe ser ayudado a ser el que es, a ser auténticamente él mismo.

Mas aquí enfrentamos una particular dificultad. El psiquiatra tiene que poner "entre paréntesis" sus propias convicciones y predilecciones; tiene que ser extremadamente cuidadoso para no imponer a su cliente, inadvertidamente, puntos de vista y actitudes que bien pueden no estar proporcionados al ser de éste. Pero aún se suscita otra dificultad, no en razón de factores personales, sino derivada de la situación social. Esto supone un doble problema. Bien podemos preguntarnos si la actitud del psiquiatra al ayudar al otro "a ser él mismo" está justificada, ya que esto ha de traerle aparejado, sin duda, un conflicto con su medio ambiente que espera que él no sea el que es, para conformar así el patrón común. De ahí que el psiquiatra enfrente un problema tanto moral como práctico. Moral, por la responsabilidad que toma para sí. Práctico, porque puede exponer a su cliente a conflictos y dificultades intolerables.

Por supuesto, el ideal es que cada uno esté habilitado para llevar una existencia auténtica y ser él mismo; porque sólo así actualizará, tanto como le sea posible, todas sus potencialidades. En cuanto ideal, la vuelta a la autenticidad, es, indudablemente, una "idea reguladora". Hasta dónde se puede lograrlo en cada caso individual, es algo que no puede ser determinado a priori o mediante una fórmula general. Aquí también, el individuo debe ser considerado en su unicidad, en la de su ser, y en la de su situación.

Pero aun cuando este ideal está lejos de toda posibilidad de aproximación ha de suministrarle al psiquiatra, no obstante, una especie de luz que lo guíe. Particularmente, lo hará consciente de la naturaleza problemática de muchas demandas, ideas, ídolos en realidad, que dominan la mentalidad moderna. Así comprenderá que la "adaptación" no es un criterio de normalidad y tampoco algo apetecible bajo cualquier circunstancia. Él también

descubrirá que el miedo a la soledad, por el que tanta gente está obsesionada hoy, no es un rasgo esencial de la naturaleza humana. Es un "síntoma", el resultado de un conocimiento profundamente sentido, aunque inadvertido y mal comprendido, del carácter incompleto y de la inautenticidad de la existencia propia.

Indudablemente, "no es bueno que el hombre esté solo", pero no estar solo no implica que uno tenga que buscar incesantemente la compañía de nuestros semejantes, que uno deba huir de uno mismo continuamente, para estar seguro de uno mismo sólo cuando recibe la aprobación de la multitud. El hecho de que el existencialismo haga hincapié en el "ser-con" no significa que preconice una ininterrumpida promiscuidad. Por el contrario, hay que tener en cuenta que la mera promiscuidad está lejos de un auténtico "ser-con". Un grupo de gente sentada frente al televisor está junta, pero, sin embargo, no están realmente unos con otros.

Según ciertas reglas de validez general, la aproximación existencial no es un método acertado. Además de las dificultades apuntadas hace un instante, que dependen principalmente de la estructura socioeconómica de nuestro tiempo, hay otra dificultad quizá todavía más seria. Es evidente que esta aproximación subraya enfáticamente la necesidad de consideraciones "individualistas". Pero esto hace aún más punzante la "dialéctica" inmanente al trabajo y a la posición del médico, las que en ninguna parte son tan evidentes como en la psiquiatría. Aunque de diferente manera, esta dialéctica está presente en todas las situaciones que confronta la medicina, ya que en ella se da la incompatibilidad existente entre dos consideraciones igualmente indispensables: el paciente como "caso" y como "persona". Éste debe ser contemplado como caso porque de otra manera el diagnóstico y el tratamiento —es decir, la aplicación de los conocimientos científicos generales— resultaría imposible. Pero también debe ser considerado como una persona porque su unicidad es precisamente la que lo distingue de las cosas —y de cualquier otro "caso", por más que éstos se le parezcan.

El enfermo, en cuanto persona singular, está fuera del alcance

de consideraciones puramente científicas. Y no podrá ser auxiliado a menos que el terapeuta tenga en cuanto esto. En cuanto persona, el paciente es estrictamente "inefable" y no podrá ser comprehendido de acuerdo a reglas generales. De ahí que más intervenga la medicina como "arte" que como "ciencia". La integración de estos dos puntos de vista contradictorios es la *crux* de todas las situaciones terapéuticas, y sobre todo de la psicoterapia.

La aproximación científica apunta al descubrimiento de las causas. En este sentido la aproximación existencial será, probablemente, de poca ayuda. Pero por otra parte le revelará al terapeuta que la indagación de las causas no es suficiente. Porque, y lo repito una vez más, la vida del hombre está determinada, al menos en gran parte, por su visión del futuro, de su situación y de sus anhelos y aprehensiones. No todos los temores, no todos los problemas y conflictos, no todos los planes fantásticos, deben ser vistos como "síntomas". Ellos pueden ser ciertamente genuinos y merecer que se los mire desde otro ángulo; precisamente desde aquel que sugiere la aproximación existencial.

El análisis existencial, empero, no es un método de tratamiento. Si prueba tener un efecto terapéutico es porque ha hecho que el cliente sea capaz de comprenderse a sí mismo y de comprender su situación actual, así como su libertad fundamental.

El psiquiatra que hace suyas las ideas existencialistas no encontrará que por ello su cometido se ha vuelto más fácil. Por el contrario, comprobará que es más difícil; no sólo por las razones antes expuestas sino también porque hallará que ya no le es posible fiarse de algunas reglas preestablecidas que antes le servían para actuar. Tendrá que confiar en una nueva actitud en cierto modo semejante a la "intuición poética". Y por lo tanto estará más solo; carecerá del apoyo de un método de validez aparentemente universal. Tampoco estará seguro de la meta perseguida, porque ya no tendrá a su disposición un criterio inequívoco de salud mental. Su objetivo, sin duda, ya no será el de restaurar la salud para que su cliente se convierta en un organismo de fácil funcionamiento, en un miembro útil de la sociedad. El cliente emergerá del tratamiento no como un ser "normal", en el sen-

tido común de la expresión, sino como un ser "humano" en el sentido de una autenticidad individualmente realizada.

El psiquiatra no tiene, como el demiurgo de Platón, que dar forma a las criaturas, de acuerdo a ciertas ideas preconcebidas. Tiene que guiar al cliente a su libertad. Una vez que en el curso del tratamiento se ha alcanzado este punto —e insisto en que esto se realizará al fin de las entrevistas— todo lo que el psiquiatra puede y debe hacer, es mostrarle al cliente los distintos caminos que se le abren, pero dejando la decisión final a la elección responsable de la persona libre.

Si todo esto es debidamente tenido en cuenta, bien podríamos anotar —aunque con un sentido distinto— la frase "abolición de la oposición sujeto-objeto", no porque tenga sentido como enunciado ontológico, sino porque acentúa el hecho de que ningún hombre, y tampoco el cliente del psiquiatra, puede ser mirado como un objeto más entre otros. "La objetividad" como se la entiende en la ciencia, y en la filosofía de la ciencia, no puede ser lograda por este medio. La intuición y su interpretación son siempre más o menos precarias. Siempre existe el riesgo, para el terapeuta, de fracasar en su esfuerzo por captar las peculiaridades existenciales del otro; así como siempre existe el riesgo, por parte del cliente, de elegir libremente el error. Ninguna terapia, por perfecta que ella fuere, puede forzar al hombre a hacer el bien.

Porque las palabras que pronunció el profeta hace 2.500 años todavía hoy son tan ciertas como lo fueron entonces: "el corazón del hombre es una cosa terca y llena de temores. ¿Quién lo escudriñará?" ([11]).

([11]) Jeremías, 17, 9. Este pasaje ha sido traducido de varias formas. Aquí cito la versión de Lutero.

ÍNDICE

Prefacio 9
Prólogo del autor 11

Capítulo I
Psiquiatría y clima intelectual a fines del siglo pasado 15

Capítulo II
Existencialismo 43

Capítulo III
La aproximación existencial en psiquiatría 65

Capítulo IV
Alcance y limitaciones de la aproximación existencial en psiquiatría 97

ESTE LIBRO
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN ARTES GRÁFICAS
BARTOLOMÉ U. CHIESINO, S. A.
AMEGHINO 838, AVELLANEDA
BUENOS AIRES
EL DÍA 4 DE ENERO
DE 1964

TROQUEL

RUDOLF ALLERS

EXISTENCIALISMO Y PSIQUIATRIA

He aquí combinadas magistralmente una disciplina médica - la psiquiatría - y la más poderosa corriente filosófica actual - el existencialismo - El Dr. Allers, - bien conocido por el público de habla española - es posiblemente la más alta autoridad del momento para señalar lo positivo y lo negativo de esa importante relación.
La última palabra sobre el tema.

BIBLIOTECA EL TEMA DEL HOMBRE

TROQUEL RUDOLF ALLERS EXISTENCIALISMO Y PSIQUIATRIA